الحلقة الثانية

من مراجعات

في رسالة الخطابي : بيان إعجاز القرآن.

بقلم

محمود توفيق محمد سعد

(الاحتجاج بخفاء أسباب الحسن المدرك بالفطرة)

ويكشفُ لنا الخطابيّ عن أمرٌ آخر عندَ أولئك الآخذين بأنَّ إعجاز القرآن في بلاغتِه ،وعسرِ الكشف عن علة إعجازها بأنهم يحتجون بأنّه "قدْ يَخفَى سَبَبُهُ عِندَ الْبحثِ ويظهر أثرُهُ فِي النّفسِ حتّى لايلتبسَ عَلَى ذَوِي الْعلْمِ والْمعرِفةِ بِهِ .

هذا الّذي ذهبَ إليْه المُحتجُّون لعسرِ الإبانة عن العلّة ممّا لا يُدفعُ حضُوره في كلّ قلبٍ، فليس ثَمّ قلبٌ هو المهيمن إحاطةٌ وعرفاناً الكاملُ اقتدارًا على الإبانة على ما أحاط بِه من المعاني اللطيفة الطريفة ، فهذا مقتضَى منْ مُقتضياتِ البشرية ، وهو لا يؤسّس سببًا لأن يقف المرء عاجزًا مستسلمًا مخلدًا إلى هذا ، مقيمًا من بيْن يديه أعتذارا بهذا عن أن يجاهد ليبلغ ما استطاع إليه سبيلا.

وإن كان عبد القاهر قد أكد وجوب الكشف عن العلل ، وجعل ذلك دَيْدَن كلّ بلاغيّ.

[ينظر الدلائل ، ط:شاكر)ص:١٠، فقرة ٨)(ص ٣٦ف٢٨)(ص ٣٧ف (٢٩)ص ٤١ ف ٣٣ ،) (ص : ٢٦٠ ، فقرة: ٣٠٢،)(ص ٢٩٢فقرة:٣٤٦)]

ومنَ الحجج الّتي اتخذها القائلون بأن إعجاز القرآن في بلاغتِهِ ، قد يتعسّر الكشف عن علّته أنّه« قَدْ تُوجد لِبعضِ الْكلامِ عُذُوبةٌ فِي السّمعِ ، وهَشَاشةٌ فِي النّفسِ لا تُوجدُ مِثلُها لِغيرِهِ منْه والكلامانِ معًا فَصِيحان ، ثُمّ لا يُوقفُ لِشَيءٍ منْ ذَلك عَلى عِلّة» (بيان إعجاز القرآن ص ٢٤)

حجة وجيهةٌ من وجهٍ دون وجهٍ ، فإنْ أُريدَ بذلك العموم، والاعتذار عن ترك المجاهدة في التبصّر والتفتيش ، والتساؤل والمراجعة لأهل العلم ، فحجة مجروحةٌ بل منقوضةٌ مطروحةٌ ، وإن أريد أنّ ذلك كائنٌ في بعضٍ دون بعضٌ ، فلا مندوحة عن التسليم بذلك لما يجده كل في حالِ نفسِه إزاء بعضِ ما يملأ صدرَه من جليل مزايا البيان العَليّ.

الْمهمّ أنّ ما قالَ بِه أولئك المحتجون إنما هو إشارةٌ إلَى أثر الكلامِ فِي النّفسِ ، ليسَ كلامًا فِي ما حقّقَ لهذا الْكلام هذه القدرةَ علَى ذلك التأثير ، فهو حديثٌ فِي

البعد الوظِيفيّ التأثيريّ ،وليس حديثًا في جهة التأثيرِ وعلّتِه. فهم يُحيلون على الذَّوقِ ،والذوقُ يُدركُ الأشياءَ ولا يصِفُ ولا يُكشف عن الجِهةِ والْعلّةِ ولذا لا يكونُ ذلك منْ قبيلِ الْعِلْمِ الذّي أهمُ سِماتِه الْموضُوعيّةُ والاضطرادُ

وقد أكّدَ أبو يعقُوب السّكاكيّ (ت:٦٢٦هـ) أنّ مدرك الإعجاز هو الذّوق. يقُول:".واعلمْ أنّ شأن الإعجاز عجيب ، يدرك ، ولا يمكن وصفه ، كاستقامة الوزن ، يدرك ، ولا يمكن وصفها وكالملاحة، ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا

وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين، نعم للبلاغة وجوه ملتثمة ، ربما تيسرت إماطة اللثام عنها ؛ لتجلي عليك. أمّا نفس وجه الإعجاز فلا."

يقُول السعْد مبينا حقيقة الذوق:«هُو قوة ُدراكيةٌ لها اختصاص بإدراك لطائق الكلام ووجوه محاسنه الخفية فإن كان حاصلًا بحسبِ الفطرةِ ،فذاك، وإن أريد أكتسابه ، فلا طريقَ إليه سِوى الاعتناء بعلمي المعاني والبيان وطولِ ممارستهما والاشتغال بِهما ،وإن جمع بين الذوق الفطريّ وطول خدمة العلميْنِ ، فلا غاية وراءه » (مفتاح العلُوم .لأبي يعقوب السّكاكي، ط(١) ١٣٥٦- مصطفى الحلبي ـــالقاهرة ص١٩٦ وشرح المفتاح للسعد التفتازاني تحقيق عجاج عودة برغش . دار التقوى ـ دمشق(ط/١) عام ١٤٤٣هـ ج:٣ص ٤٩٣)

وهذا الّذي ذكره الخطابيّ عن أولئك النّفرِ من أهلِ العلم تراه قائمًا في كلامِ لعصريّيْه الآمديّ والقاضي الجرجانيّ.

يقول الآمدي: " ألا ترى أنّه قد يكون فرسان سليمين من كل عيب، موجود فيهما سائر علامات العتق والجودة والنجابة، ويكون أحدهما أفضل من الآخر بفرق لا يعلمه إلاّ أهل الخبرة والدربة الطويلة، وكذلك الجاريتان البارعتان في الجمال المتقاربتان في الوصف السليمتان من كل عيب، قد يفرق بينهما العالم بأمر الرقيق، حتى يجعل بينهما في الثمن فضلاً كبيراً، فإذا قيل له وللنخاس: من أين فضلت أنت هذه الجارية على أختها ؟ ومن أين فضلت أنت هذا الفرس على صاحبه ؟ لم يقدر على عبارة توضح الفرق بينهما، وإنما يعرفه كل واحد بطبعه وكثرة دربته وطول ملابسته.

فكذلك الشّعر قد يتقارب البيتان الجيدان النادران، فيعلم أهل العلم لصناعة الشعر أيهما أجود إن كان معناهما واحداً وأيهما أجود في معناه إن كان معناه مختلفاً" [الموازنة بيْن الطائيين : تح السيد صقر - ط: دار المعارف بمصر ج١ص ٤١٣]

وكمثله يذهب القاضي إلى أنه قد تكون صورتان حسيتان استوفت إحداهما أوصاف الكمال، والأخرى من دونها في انتظام المحاسن وهي أحظى بالحلاوة، وأعلق بالنفس، " ثم لا تعلم وإن قايست واعتبرت ونظرت وفكرت لهذه المزية سبباً ولما خصت به مقتضياً ... كذلك الكلام ... تجد منه المحكم الوثيق... قد هُذّب كل التهذيب ... ثم تجد لفؤادك عنه نبوة ". (الوساطة بين المتنبي وخصومه.تحقيق البجاوي ص ٤١٢)

وعبدُ القاهر يصرّح حينًا إزاء بعضِ البيان أنّه "هذا فنٌّ عجيبُ الشأنِ، وله مكانٌ من الفَخامةِ والنُبْل، وهو مِنْ سِحْر البيانِ الذي تَقْصُرُ العبارةُ عن تأديةِ حقِّه. والمُعَوَّلُ فيه على مراجعةِ النفسِ واستقصاءِ التأمُّلِ (دلائل الإعجاز.ط:شاكر: ص : ١٨٣ (فقرة: ٢٠١))

ومن قبلها جميعًا رائد القول في نقد الشّعر ابن سلاّم الجمحي في كتابه «طبقات فحول الشعراء » قال :« وللشعر صناعة وثقافة يعرفهَا أهل الْعلم كسَائِر أَصنَاف الْعلم والصناعات مِنْهَا مَا تثقفه الْعين وَمِنْهَا مَا تثقفه الْأذن وَمِنْهَا مَا تثقفه الْيَد وَمِنْهَا مَا يثقفه اللِّسَان

من ذَلِك اللُّؤْلُؤ والياقوت لَا تعرفه بِصفة وَلَا وزن دون المعاينة مِمَّن يبصره

المدارسة لتعدي عَليّ الْعلم بِهِ فَكَذَلِك الشّعْر يُعلمهُ أهل الْعلم بِهِ

قَالَ مُحَمَّد قَالَ خَلاد بن يزِيد الباهلي لخلف بن حَيَّان أبي مُحرز - وَكَانَ خَلاد حسن الْعلم بالشعر يرويهِ ويقوله - بأيّ شَيْءٍ ترد هَذِه الاشعار الَّتِي تروى ؟ قَالَ لَهُ هَل فِيهَا مَا تعلم أَنْت أنه مَصْنُوع لَا خير فِيهِ ؟

قَالَ :نعم . قَالَ أفتعلم فِي النَّاس من هُوَ أعلم بالشعر مِنْك ؟قَالَ :نعم . قَالَ فَلَا تنكر أَن يعلمُوا من ذَلِك أَكثر مِمَّا تعلمه أَنْت

وَقَالَ قَائِل لخلف: إذا سَمِعت أنا بالشعر أستحسنه فَمَا أبالي مَا قلت أَنْت فِيهِ وَأَصْحَابك . قَالَ إِذا أخذت درهما فاستحسنته فَقَالَ لَك الصراف إِنَّه ردئ فَهَل ينفعك استحسانك إِيَّاه» (طبقات فحول الشعراء. تأليف أبي عبد الله : محمد بن سلّام بن عبيد الله الجمحي ولاء(ت: ٢٣٢هـ) تحقيق: أبي فهر:محمود محمد شاكر، نشر: دار المدني – جدة .ج:١ص :٥-٧ (بتصرف يسير))

******

الذي هو أبين عندي أنّ معالم الحسن في البيان درجات منها ما يبلغ شأنًا لا تكاد الألسنة تقدر على الإفصاح عن سببه؛ لعلو قدره وسمو شرفه، فهو مما يتبينه القلب ولا يجدُ اللسان قدرة على الإيضاح عن تلك الدّرجة من الحسن والجمال، أما ما دون ذلك فإنّها غير مستعصية على التعليل والتبيين معاً.

وأنت إذا ما كشفت أسبـاب كثير من درجـات الحسـن، وبقيت منه درجة لشرفها وسموها لا يطاق الإفصاح عنها، فليس ذلك من التذوق الانطباعي في شيْء.

وعبدُ القاهر من بعدِهم يشيرُ إلى "أنه ليسَ إذا لم تمكن معرفةُ الكلّ ، وجَبَ تركُ النظرِ في الكلّ. وأنْ تعرفَ العلّةَ والسببَ فيما يُمكِنك معرفةُ ذلك فيه وإنْ قلّ فتجعلَه شاهداً فيما لم تَعْرِفْ ، أحْرَى من أنْ تَسُدَّ بابَ المعرفة على نفسِك، وتأْخذَها عن الفهم والتفهُّم، وتعوِّدَها الكسَل والْهُوَيْنا." (الدلائل: ص ٢٩٢، ٣٤٦)

****

(خطر الإخلاد إلى القولِ بعُسر اكتساب أسباب التميّز)

والخطَّابِيُّ يرَى ما ذهب إِلَيْه أولئك من القول بعسر اكتشاف العلّة " لا يقنع في مثل هذا العلم ولا يشفِي من داءِ الجهلِ به ، وإنّما هُو إشكالٌ أُحِيلَ بِهِ عَلَى إِبْهامٍ . (بيان إعجاز القرآن ص ٢٤ -٢٥)

علْمُ البلاغة عند الْخطَّابِيِّ عمودُه استكشافُ الظَّواهِرِ والخصَائصِ ، ومزاياها وبيان أسبابِ الحسن ووضع اليد عليها ، وإلا كان القول بغيرِ هذا من قبيل الإحالة على مبهمٍ .

وهذا النَّهجُ يحملُ العقلَ البلاغيَّ على الموضُوعية في النَّظر، وأن يضع اليد على الشَّيءِ ، هذه الموضُوعية تعصِمُ العقل البلاغِيَّ من عادية الإسقاط

وهذا ما يُعدُّ أصلاً لما قاله عبدُ القاهرِ منْ بعد : « لا يكفي في علمِ "الفصاحةِ" أن تَنْصُبَ لها قياساً ما، وأن تَصِفها وصْفاً مُجملاً، وتقولَ فيها قولاً مُرْسَلاً، بل لا تكونُ مِن مَعرفتها في شَيءٍ حتى تُفصِّلَ القولَ وتُحصِّلَ، وتضعَ اليدَ على الخصائصِ التي تَعْرِضُ في نَظْم الكَلِمِ وتَعُدَّها واحدةً واحدة، وتُسمّيها شيئاً شيئاً، وتكونُ معرفتك معرفة الصَّنِع الحاذقِ الذي يعلم علم كلّ خيط من الابريسم الذي في الدِّيباج، وكلَّ قطعةٍ منَ القِطَع المنجورة في الباب المقطَّع، وكلَّ آجره منَ الآجرِّ الَّذي في البناء البديع. » (الدلائل ص ٣٧ فقرة: ٢٩)

هذا النَّصّ من عبد القاهر يؤسّس لأصول النَّظر في التفكير البلاغيّ ، وهو قَمنٌ بأن يقومَ فِي صدر كلّ طالب العلم ببلاغة العربيّ .

١) تُفصِّلَ القولَ وتُحصِّلَ
٢) وتضعَ اليدَ على الخصائصِ التي تَعْرِضُ في نَظْم الكَلِم
٣) وتَعُدَّها واحدةً واحدة
٤) وتُسمّيها شيئاً شيئاً
٥) وتكونُ معرفتك معرفة الصَّنِع الحاذق

هذه الخمسة هي عمد صنعة البلاغيّ في قراءة البيان البليغ قراءة احترافية عِباديّة ، لن تكون بلاغيًا إلا إن كنت مليكًا لها جَميعًا حاضرة في صنعتك . أوَ لا تسمعُه كيف ينفي عمّن لا يملكُها أو يملكها ولا يستثمرُها أن يكون مِن مَعرفة البلاغة القائمة في البيان البليغ في شَيْء .

فبدون الاستقراء والموضوعية والتَّفصيل ثُمّ التّحصيل وتعيين الأشياء وأسبابها وخصائصِها ومزاياها وحسنِ الإبانة عنها لا تكونُ من الفصاحة في شَيْء ، أرأيت كم هي تكاليف لا يطاق حملها إلا بصدقِ القصد وتمام الآلة ، وإتقان العمل والمصابرة ، وترك استعجال الثمرة. ؟

ويقُول أيضا في موضِعٍ آخرَ توكيدًا وتأطيدًا لهذه الفرائض : ويقول في موضع آخر:« واعلمْ أنك لا تَشْفي الغُلَّة ولا تَنْتهي إلى ثَلجِ اليقينِ، حتى تَتجاوزَ حدَّ العلمِ بالشَّيْء مجْملاً، إلى العِلْم به مفصَّلاً، وحتَّى لا يُقْنِعَك إلاَّ النَّظَرُ في زواياهُ، والتَّغلغلُ في مكامنه، وحتى تكون كمَنْ تتَبّع الماءَ حتى عرَفَ منْبعهَ، وانتهى في

البحثِ عن جوهرِ العُودِ الذي يُصنَع فيه إلى أنْ يعْرِفَ منْبِتَه، ومَجرى عُروقِ الشَّجرِ، الَّذي هو منه، وإنَّا لنراهُم يقيسونَ الكلامَ في معنى المعارَضة على الأعمالِ الصناعيةِ، كنَسْجِ الديباجِ وصَوْغِ الشَّنْفِ والسِّوار وأنواعِ ما يُصاغُ ، وكلِّ ما هو صَنْعةٌ وعملُ يَدٍ ، بعد أن يَبلُغَ مبلغاً يقعُ التفاضُلُ فيه، ثم يَعظُم حتى يَزيدَ فيه الصانعُ على الصانعِ زيادةً يكونُ له بها صيتٌ، ويدخُلُ في حدِّ ما يَعْجَزُ عنه الأكثرونَ.» (دلائل الإعجاز ص: ٢٦٠ فقرة ٣٠٢)

وهو يستوجب أن يكون للبلاغي اقتدارٌ على أن يعرب عن علل الحسن والقبح ،وأن تكون عبارته موضوعية، واضحة، وإذا لم يأت له أن يحيط بكل علة، فالعجز عن الكل ، لا يسوغ ترك الكل.

يقول - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - :« وجملةُ ما أردتُ أن أبينَه لك: أنَّه لا بدَّ لكلِّ كلامٍ تستحسنُه، ولفظٍ تستجيدهُ، من أن يكونَ لاستحسانِك ذلك جهةٌ معلومةٌ وعلَّةٌ معقولةٌ وأن يكونَ لنا إلى العبارةِ عن ذاك سبيلٌ، وعلى صحةِ ما أدَّعيناه من ذلك دليلٌ » (دلائل الإعجاز ص: ٤١ فقرة ٣٣)

ويقول:« واعلمْ أنه ليسَ إذا لم تمكن معرفةُ الكلِّ، وجَبَ تَركُ النظرِ في الكلِّ. وأنْ تعرفَ العلَّةَ والسببَ فيما يُمْكِنك معرفةُ ذلك فيه وإنْ قلَّ فتجعلَه شاهداً فيما لم تَعْرِفْ، أحْرَى مِن أنْ تَسُدَّ بابَ المعرفة على نفسِك، وتأْخذَها عن الفهمِ والتفهُّمِ، وتعوِّدَها الكسَلَ والْهُوَيْنا. قال الجاحظ: « وكلامٌ كثيرٌ قد جَرى على ألسنةِ الناس، وله مَضَرَّةٌ شديدةٌ وثمرةٌ مُرَّةٌ. فمِنْ أضرِّ ذلك قولُهم: « لم يَدَع الأولُ للآخِرِ شيئاً »، قال: فلو أنَّ علماءَ كلِّ عصرٍ مُذْ جَرَتْ هذه الكلمةُ في أسماعهم، تَرَكُوا الاستنباطَ لِمَا لَمْ يَنتهِ إليهم عمَّن قَبْلَهم، لرأيتَ العِلم مُختلاً.

واعلمْ أنَّ العلمَ إنما هو معدنٌ، فكما أنّه لا يمنعك أن ترى ألوفَ وِقْرٍ قد أُخرِجَتْ من معدنِ تِبْرٍ، أنْ تطلُبَ فيه، وأن تأخُذَ ما تَجد ولو كَقَدْرِ تُومةٍ، كذلكَ، ينبغي أن يكون رأيُكَ في طلبِ العلمِ". ومنَ الله تعالى نَسألُ التوفيق.» (دلائل الإعجاز.ص: ٢٩٢ فقرة(٣٤٦))

تلك كما ترى فرائضُ يجبُ على البلاغيِّ أن يقُوم بها على كمالها،وهو لا سبيلَ إلى أن يؤديها إلّا إذا كانَ له من الذَّوق ما يهديه إلى موضع الحسن أو القبح أولا

منَ قبل أن يسعى إلى التاويل والتعليل ، ولذا نجد الإمام عبد القاهر يلحّ على فريضةَ أن يكونَ البلاغيّ وكل من يتلقّى البيان البليغ ذا ذوق صحيحٍ

****

(المعرفةُ الفطريّة بالفروقُ المنهجية في صنعة البيان)

ويعرضُ الخطابيّ لما تنوقّلَ من وعَي الشّعراءِ مناهجِ الإبانةِ عند بعضِهم واستكشاف خصُوصية التّصوّرِ والتّصوير ، على نحو ما يروى بشأن ما نَحلَه جريرٌ ذا الرُّمّة ، فلما سمع الفرزدق به أدرك أنّه من بحر جريرٍ ، لا بحر ذي الرّمة .

"ذكرت الرُّواة أنَّ جريرًا مرَّ بذِى الرُّمّة ، وقد عمل قصيدته الّتى أولها :

نَبَت عَيناكَ عَن طَلَلٍ بِحُزوى * عَفَتهُ الريحُ، وَامتَنَحَ القِطارا

فقال ألا أنجدُك بأبيات تزيد فيها ، فقال نعم . فقال :

يَعُدُّ الناسِبونَ إِلى تَميمٍ * بُيوتُ العِـــــزِّ أَربَعَةً كِبارا

يَعُدّونَ الرِبابَ لَهُم وَعَمراً * وَسَعداً ثُمَّ حَنظَلَةَ الخيارا

وَيَهلِكُ بَينَها المَرَئِيُّ لَغواً * كَما أَلغَيتَ في الدِّيَةِ الحوارا

فوضعها ذو الرمة فى قصيدته ثم مرَّ به الفرزدق فسأله عما أحدث من الشعر فأنشده القصيدة فلما بلغ هذه الأبيات قال : ليس هذا من بحرك مضيفها أشد لحيين منك .

قال : فاستدركها بطبعه،وفطن لها بلطف ذهنه. (بيان إعجاز القرآن : ٢٥-٢٦)

الفرزدقُ أبصر بطبعه ودربته وخبرته فارقَ ما بيْن منهاج الصّنعة الشّعرية عند جريرٍ، وعند ذي الرّمّة ، ولكنّه لم يبيّن له مناطَ المفارقةِ ومعالمها فيما جاءَ من إرفادِه ذا الرّمة . ولو أنه وضعَ يدَه على ذلك وعدّها واحدة واحدة وسماها شيئًا فشيْئًا ، لكان ذلك أنجعَ وأنفعَ.

ومثل صنيع الفرزدق لا يكفي في مدارسة البيان البليع ،ولا سيما بيان الوحي : قرآنا وسنةً ، لأنّه لا يُجدي سوى تقريرِ الإيمانِ ببلاغة القرآن، ولنْ يجدي ألْبتّة العرفانَ الكاشفَ لبعضِ معالمِ الإعجاز البلاغي فضلا عن ملامحه ،لأنّه نصٌّ الفرزدق مُصمَتٌ لا يفصّل ولا يضعَ اليد على الخصائص،ولا يعدّها واحدة

واحدة، فهو من قبيل «المعرفة» وليس من قبيل «العلم» فالمعرفة كالمادة الخاتم التي يصوغها ويُشكّلها العلم.

العِرفانُ المؤسّس على الاستقراءِ والمَوضُوعيَّةِ والتفصيل والتحصيل ووضع اليد على الخصائص واستنباط المزايا هو الذي يتصاعدُ بصاحبه من معاينة اليقين ، فيكون صاحبُه في مقامِ الشُهود للحقائقِ ، فينتقل من طورِ الإيمان بالغيب (علم اليقين) إلى مشاهدة الحقّ عيانًا (عين اليقين) وذلك فردوسِ المعرفةِ عند أهلِ القُرآنِ.

*****

(البحثُ عَنْ باطِنِ الْعِلَّةِ)

الرّاغبون عن الإحالةِ إلى الإدراكِ الطّبعيِّ ، يتجاوزون مرحلة الرّضَا " مِن المعرفة بظاهر السّمة دون البحثِ عنْ باطنِ العلة ولم يقنع في الأمور بأوائل البرهان حتى يستشهد لها دلائل الامتحان" (بيان إعجاز القرآن.ص:٢٥)

أهل العلمِ لا يكتفُون بظواهرِ الأمور ، وإنما هم نافذُون إلى ما في باطنها، لايقولون كما تقول الفقهاء لنا الظّاهرُ دون السّرائر ، بل هم يجهرون بأنّ العامّة لها الظواهر وأهل العلم لهم السّرائر في عالم البَيان .

ومنْ ثَم لا يقنعُ العالم بأوّلِ البرهان وظاهرِه، فلعلّ في آخره وباطنِهِ ما يقدحُه ، بلْ هو عامدٌ إلى امتحان البرهان وسبر غوره ، فان استقام أُقيم برهانا قاهرًا باهرًا، وإلاّ نُحّيَ جانبًا. كذلك شأنُ أهلُ العلمِ عامّة ، وأهل العلْمِ بالبيَانِ خاصّة.

وفي هذا هِدايةٌ لطلابِ العلمِ وأهلِه بأُصولِ النّظرِ ،ومنهاجيّة الاستدلالِ ، وهذا رأسٌ في القيمةِ العلمية لرسالةِ الخطابيّ تفارقُ بِه كَثِيرًا غيرها ممّا كُتب في بابِ الإعجازِ .

وهنا يلفتنا إلى ما يكون من أهل العلمِ الرغبين عن ظَاهِر السّمة القاصِدينَ إلى باطنِ العلة ، يوقن ذلك العالمُ بأنّ « الّذى يُوجد لهذا الكلامِ من العُذوبة فى حِسّ السامع ، والهشاشة فى نفسِه ، وما يتحلّى به من الرّونق والبهجة التى يباين

بها سائر الكلام (١) حتى يكونَ له هذا الصَّنيع فى القلوبِ والتَّأثيرفى النُّفوسِ ، فتصطَلحُ مِنْ أجلِهِ الألسُنَ عَلَى أنّه كلامٌ لا يُشبِهُهُ كلامٌ ، وتَحصَرُ الأقوالُ عَنْ مُعارضَتِه ، وتنقطِعُ بِه الأطماعُ عَنْها أمر لا بُدَّ لَه مِن سَبَبٍ بوجودِه يجبُ لَهُ هَذا الحُكْمُ وبِحُصُولِه يَسْتَحِقُّ هَذا الْوَصْفَ » (بيان إعجازِ القرآن .ص ٢٥)

هنا الإدراكُ الفطريّ إلى علمٍ موضُوعي، يضَعُ اليدَ على الْخصائصِ والمزايا ، فيقطعُ السبيلَ على المعاند، مثلما يقيمِ المنائر على جنبات السَّبيل لِمنْ أراد استِبْصَار الْهدَى .

الوقوف على باطنِ علّةِ الحسنِ فيما كان حسنًا يُغري بِه ، ويمكنُه في النفسِ ، فيجعلُ لهذا الحسنِ فيه أثرًا، بل يُقيم له علَيْه سُلطانًا ، فيصرِفه عما لا يسْترضَى، إلى ما هو الْمستَرضَى.

ليست الغايةُ إدراك الحسن، وشعور النفسِ بِه، واستمتاعِها بعطاياه ، وإن كان هذا في نفسِه جليلا ،تسغنِي به الدهماءُ ، وهو مبدأ الأمر ،وهو الذي يغريك بأن تأخذ بيده، فتعلمه أسباب ما أدركه من الحسن والقبح،التي هي الْغاية الّتي تناخ عندها عِيسُ طلابُ الْعلمِ وأهلِه وتحطُّ عندها الرِّحالُ.

فحقٌ أن يكونَ إدراكِ الحسن ،وشعورِ النفسِ به واستمتاعِها بِه مخادنًا العرفانٌ بأسبابِه ومداخلِه، ووقُوف على باطنِ العلّةَ المستَوجبَتهِ .

وهذا الّذي قاله الخطابيّ أخذ بِه أئمة فقه البيانِ العالي الإبداعيّ ، والبيان الْعليّ الْمعجز. وإلا لتساوى كثير من الناسَ الذين صفت فطرهم ، وصفت طِباعَهم ، ولم يكن لأهل العلم منهم فضلٌ على غيرِهم.

---

(١) الرونق : يقُول ابن فارسٍ في المقاييس ": "روقَ" الراء والواو والقاف أصلان، يدلُّ أحدُهما على تقدُّمِ شيءٍ، والآخَرُ على حُسْنٍ وجمال.....والأصل الآخرُ :قولهم :راقني الشَّيءُ يرُوقني، إذا أعجبَني .وهؤلاء شبابٌ رُوقَة .ومن الباب :روَّقت الشَّرابَ :صفَّيْتُه، وذلك حُسْنُه .والرَّاووق :المِصْفاة ".فرونق الأسلوب صفاؤه وحسنه" والبهجة:الباء والهاء والجيم أصلٌ واحد، وهو السرور والنُّضْرة، يقال نباتٌ بهيجٌ، أي ناضرٌ حَسَن .قال الله تعالى : }وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ{(سورة :ق/ ٧)

والابتهاج السُّرورُ من ذلك أيضاً .وكأنّ الرونق صفةٌ قائمةٌ في الشَّيْءِ من آثاره البهجةُ القائمةُ في النفسِ . فالأول يشير عُظمه إلى الخصائص ،والآخر يشيرُ إلى المزايا.

واستشْعار الحسن واستلذاذه هبةٌ ربّانية ، لا فضل للإنسان في ذلك يُنسبُ إليه ،وهذا مبدأ الأمر .من أكرم بتحصيله بات أهلا لأن يعلم العرفان بأسباب الحسن والقبح في الأشياء،أما من فقد ذلك، فعبثٌ أن تحاول تعليمه.

****

(البحثُ عن مناطِ الْعِلّةِ)

يُبين الخطابيّ أنّ منطقَ العقلِ الْعِلميّ يحملُ من أرادَ الوقوف على عِلّة الْحسن والفوقِ والتّميّز، وقطع الطّمع في المقاربَةِ على أنْ يحدّد مناطَ علّةِ الحسنِ وسببِه ، وهذا ما عمدَ إليْه الْخطابيّ .

يَقُولُ :« قد استقرينا أوصافه الخارجة عنه وأسبابه النّابتة منه فلم نجدْ شيئًا منها يَثْبُتُ على النّظرِ أو يستقيمُ فى القياسِ ويطّردُ على المعاييرِ فوجبَ أن يكونَ ذلك المعنَى مطلوبًا من ذاتِه ومُسْتقصَى مِنْ جِهَةِ نفسه » [بيان إعجاز القرآن ص٢٣]

فِي هذا تَأسِيسٌ لمنهج النّظرِ في النّصّ ، واستنباط ما هو مكنونٌ فِيه من الحسنِ وعللِهِ وأسبَابه ، وألا يُحالَ فِي تأسِيسِ ذلك على أمرٍ من خارجه ، فليست السّياقاتُ الخارجيّة، والمصاحباتُ الْمقاميّة بالمؤسّسِ للحُسنِ أو لِعلّهِ وأسبَابِه ، وإن تكن هي حينًا عونا على استبصار ذلك الحسنِ وعلِله ، فرقٌ بيْنَ ما يؤسّسُ وما يُعين على استبصار ما أسّس .

تأمل قوله:" قد استقرينا أوصافه الخارجة عنه وأسبابه النّابتة منه" يدلُّك هذا على فريضة استقراء الظواهر ومناطاتها وأسبابها ، وهذا رأسٌ في مقومات التفكيرِ العلميّ ، فالاستقراء التّام متَى أمكن هو فريضة لازمةٌ لازبة، والاكتفاءُ بقبساتٍ يُبنى عليْها أحكامٌ إنّما هُوَ مؤدٍّ إلى التّردّي في معرّة الإعراضِ عمّا انتهى إليْه النّظر.

وتأمّل قولَه : " أوصافه الخارجة عنه وأسبابه النّابتة منه " فهذا هادٍ إلى أنّه نظر في السياقِ الخارجيّ للكلام الحسنِ من جهةٍ ، وإلى أسبابِ الْحسن النابتة منه ، فوجد بالامتحان والسّبرِ أنّه ليسَ شيءٌ منها يثبت على النّظر أو يستقيم فى القِياسِ ويطّرد على المعايير .

- الثباتُ على النّظر

- الاستقامة في القياس
- الاطراد على المعايير

هذه الثلاثة هي العمدُ في وَسْمِ الأمر بأنّه علميٌّ.

وهذا يُبين لنا أن اتخاذ السياق الخارجي للكلام ، وما يكتنفه هو العمدةُ في استبانة معالم حسنه وأسبابه وعلله أمرٌ لا يرتضيه أهل العلم بالبيان ، فالمناهجُ السّياقية لا تصلح عمدةً في النّظر ، بل لا يكادُ يتجاوزُ أمرُها العون الاسترشاديّ .

والأصل الذي لا يُحادُ عنه عند أهل العلم بالبيان هو المنهج النصّي المسترشد بما يُعين على حُسنِ البصر من المنهج السّياقِيّ.

وفرقٌ بيْن أنْ يكونَ مقامُ المنهجِ مقامَ العُمدَةِ الرّئيسِ ، وأنْ يَكُونَ مقامُه مقام الرِّدْءِ المُعينِ المرشدِ.

يقُول الخطابيّ: «فوجب أن يكون ذلك المعنى مطلوبا من ذاته ومستقصى مِنْ جِهَةِ نفسه » تأمّل قولَه :" مطلوبًا منْ ذاتِهِ ، ومستَقصًى منْ جِهةِ نفسِهِ هو دالٌّ على أن مناطَ النظر هو النصّ وليس سِياقُه، من أحال على ما هو خارجٌ عنه فما حدثك في البيان ، بل في أمرٌ آخرَ متعلّقٌ بِه .

وفي هذا أيضًا نقضٌ لمنهج القائلين بالصّرفة ، لأنهم لم يطلبوا جهةَ الإعجاز من البيانِ نفسِه بلْ من قائلِه، وكأنّ البيانَ نفسَه خالٍ من أسباب إعجازِ بلاغتِه ، وهذا فِيه طعنٌ في القرآن منْ جهةٍ وفيه دلالةٌ بيّنة على أنّ القائل بِه لم يُحسن الفهم عن الله قولَه - سُبحانَه وتَعالى ﴿ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾(البقرة:٢) هذه الثلاث جمل: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ ،﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ ،﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ كلّ واحدة منها واصفةُ البيانَ نفسَه ، وهي صِفاتٌ كاشفة عن وجه إعجازِ بلاغتِه.

الانكفاءُ على النّصّ ، وفحصِه من داخِلِه، واستنباط معالِمِ الحسنِ وملامِحه القائمة فيه مسْترشِدًا بسِياقِه الْخارجيِّ هو المنهجُ الأمثل في النّظرِ البلاغيّ .

وهذا ما أخذ به عبد القاهر ، فَصدَحَ بقوْلِه :

« لا بدَّ لكلّ كلامٍ تستحسنُه ، ولفظٍ تستجيدهُ ، من أن يكونَ لاستحسانِك ذلك جهةٌ معلومةٌ وعلّةٌ معقولةٌ ،وأن يكونَ لنا إلى العبارةِ عن ذاك سبيلٌ، وعلى صحةِ ما أدّعيناه من ذلك دليلٌ» (الدلائل ص:٤١،(فقرة:٣٣))

كذلِك يبدو لك حضُور أبي سُليمان الخطابيّ في عقلِ عبدِ القاهرِ ولسانِه وكان من لقانة عبد القاهر أنه وهو يستمد من سلفه ما هو الحق في رؤيته العلميّة يجري فيه من ذوب عقله وذوقه،ويصوغه على نحو لا يتيسر لكثير الشعور أن ذلك مسترفد من سلفه، فلم تكن شخصيةٌ من سبقه طاغية على شخصيته، وهذا ما يجبُ أن نتعلمه منه، وأن نستحضره، فلا يكون عملنا محصورًا في الاقتباسِ والاجترار. وهذه مهارة تحتاج إلى صبرٍ ودربة ، لتحمي قارءك – وهذا حقٌّ له عليْك – من المللِ إذا ما شعرَ أنك تجترّ مقالة أشياخه .

*****

(بيان علّةِ الحُسن والفوق والتميّز والعِصيان على المقاربةِ)

يسْعَى الْخطابيّ إلى أن يقفَ بِك على باب السّبيلِ إلى مناطِ العِلّةِ والسّببِ في الإعجاز .وأن يدلّك على أنّ ذلك لا يكونُ خبطَ عشواء، ولا يأتي عفوَ الْخاطرِ ، بل هُو وليدُ مجاهدةٍ ومصابرةٍ ،وتفرسّ ومفاتشة ومراجعةٍ ، فانتهَى به ذلك إلى أنّ الكلامِ البليغِ الفاضلِ ذو أجناسٍ تتفاوت درجاتها ومنازلها ، فهذه ثلاثةُ منازل :

- منزل البليغ الرّصين الجزل
- ومنزل الفصيح القريب السّهل
- ومنزل الجائز الطلق الرسل .

هذه الثّلاثَةُ مناهجُ إبانةٍ ، كلّ منها قد يقتضِيه المقامُ والْحال، فيكون هو البليغ فِي هذا المقامِ، لا غيره، فليس الرّصينُ الجزلُ بأعلَى بلاغة دائمًا مِن الْجائزِ الطلقِ الرّسل حين يكون ذلك الْطّلقُ الرّسل هو المنقتضَى الْمُسْتَوْجَب .

الخطّابيّ يبينُ أنّها "أقسامُ الكلام الفاضلِ الْمحمود " ، فهذا الجائز الطّلق الرّسل قِسْمٌ من أقسامِ الكلامِ الفاضلِ المحمود وليس بالخارجِ عنْه ، يقُول : « دلَّ النّظرُ وشاهدُ العِبر على أنّ السّببَ لَه والعِلّةَ فِيه أنّ أجناسَ الكَلامِ مُختلِفَةٌ ومراتِبُها في نِسْبَةِ التّبيانِ مُتفاوِتة ودرجاتُها في البلاغةِ مُتبايِنَةٌ غيرُ مُتساوِيةٌ .

فمنها البليغ الرَّصين الجزلُ (١)

---

(١) الرصين : المحكم الثابت .يقُول ابن فارس:

"رصن (الراء والصاد والنون أصلٌ واحد يدلُّ على ثَبَاتٍ وكمال وإحكام .تقول :شيءٌ رصينٌ، أي شديد ثابت ... وحكى ناسٌ :فلانٌ رصينٌ بحاجَتِك، أي حَفِيٌّ .ويقال رَصَنْتُ الشيءَ :أكملتُه(.مقاييس اللغة لابن فارس : كتاب الراء

أمّاالجزل :الحطب اليابسُ والغليظ، وماعظم منْه، واستعير لوصف غيره، فقيل عطاءٌ جزل أي وفر عظيم، ورأي جزل أي محكم جيد

وقد جاء فيما رواه مسلم من كتاب الإيمانِ من صحيحه بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ- صلى الله عليه وسلم -أَنَّهُ قَالَ » يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الاسْتِغْفَارَ فَإِنِّى رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ .« فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزْلَةٌ وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ ؟

قَالَ » تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ ، وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِذِى لُبٍّ مِنْكُنَّ .« قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّينِ ؟

قَالَ » أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَتَمْكُثُ اللَّيَالِىَ مَا تُصَلِّى وَتُفْطِرُ فِى رَمَضَانَ فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ«

أي ذات رأي محكم جيد ، بدلالة سؤالها النبيّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحبِهِ وَسَلَّمَ.

والجزالة خلاف الرّكاكة .ولك أن تستشعر المعنى لكل من خلالِ القيم الصّوتية لكل وما بينها من مفارقة، ولك ان تنظر فيما بين الرّكة والرقّة، فالجزلُ يقابله الركيك والرقيق، وجهة المقابلة مختلفة:

المقابلة بين" الجزل "و" الرّكيك "مقابلة في القيمةِ ، والمقابلة بين" الجزل "و"الرّقيق "مقابلة في النوع، فليس كلُّ رقيقٍ ركيكًا مطروحًا مستهجنًا، وليس كلُّ ركيك رقيقًا .و"الرّكاكة " لا تحمدُ في سياقٍ أبدًا ، ممّا يدل على أنّ قبحها في ذاتها ، فهي ممّا قُبح لذاتِه ، بينا" الرّقة " تحمد في سياقٍ دون سياقٍ ممّا يدلُّ على أنّ ذلك لايرجع إليها بل إلى مقامها، فهي ممّا يُحمدُ أو يُذمُّ لغيرِه .

.ويقُولُ الثعلب في قواعد الشعر":جزالةُ اللفظ: فما لم يكن بالمغرب المستغلق البدوي، ولا السفساف العامي، ولكن ما اشتد أسره، وسهل لفظه، ونأى واستعصب على غير المطبوعين مرامه، وتوهم إمكانه.

ويقُول ابن الأثير في المثل السائر :

" الألفاظ تنقسم في الاستعمال إلى جزلة ورقيقة، ولكل منهما موضع يحسن استعماله فيه.

فالجزل منها يستعمل في وصف مواقف الحروب، وفي قوارع التهديد والتخويف، وأشباه ذلك.

وأما الرقيق منها فإنه يستعمل في وصف الأشواق .وذكر أيام البعاد، وفي استجلاب المودات، وملاينات الاستعطاف، وأشباه ذلك.

ولست أعني بالجزل من الألفاظ أن يكون وحشيًا متوعرًا، عليه عنجهية البداوة، بل أعني بالجزل أن يكون متينًا على عذوبته في الفم ,ولذاذته في السمع، وكذلك لست أعني بالرقيق أن يكون ركيكًا سفسفًا ، وإنما هو اللطيف الرقيق لحاشية الناعم الملمس" (المثل السائر. تحقيق : الحوفي وطبانة - دار نهضة مصر - القاهرة-ج١ص١٨٥-١٨٦)

ومنها الفصيح القريب السهل(١)

ومنها الجائز المطلق الرسل(٢)

ويقول :" وبعد هذا فاعلم أنّ الألفاظ تجري من السمع مجرى الأشخاص من البصر.

فالألفاظ الجزلة تُتخيّل في السمع كأشخاص عليها مهابة ووقار.

والألفاظ الرقيقة تتخيل كأشخاص ذي دماثة ولين أخلاق ولطافة مزاج.

ولهذا ترى ألفاظ أبي تمام كأنها رجال قد ركبوا خيولهم، واستلأموا سلاحهم، وتأهبوا للطراد ,وترى ألفاظ البحتري كأنها نساء حسان عليهنّ غلائل مصبغات ,وقد تحلّين بأصناف الحلي.وإذا أنعمت نظرك فيما ذكرته ههنا وجدتني دللتك على الطريق، وضربت لك أمثالاً مناسبة) (السابق:ج١ص١٩٥)

من بعده يقول حازم في المنهاج : " تنوير ,وبقوة التهدي إلى العبارات الحسنة يجتمع في العبارات أن تكون مستعذبة جزلة ذات طلاوة . فالاستعذاب فيها بحسن المواد والصيغ والائتلاف والاستعمال المتوسط

,والطلاوة تكون بائتلاف الكلم من حروف صقيلة وتشاكل يقع في التأليف ربما خفي سببه وقصرت العبارة عنه

,والجزالة تكون بشدة التطالب بين كلمة وما يجاورها وبتقارب أنماط الكلم في الاستعمال ,وسائرها يتعلق بالألفاظ المفردة من الشروط المذكورة التي تطرد الكلم بوجودها فيها أحسن اطراد "(منهاج البلغاء وسراج الادباء ص : ٢٢٥- ط : دار الغرب الاسلامي ١٩٨٦

(١) الفصيح ما استبان ووضح، ولذا قيل لانقشاع ظلمة الليل بشعاع الشمس صبح، وأفصح اللبن ذهب لبؤه، ورغوته وقيل كلام فصيح أي بان منطقه: يقول ابن فارس ": فصح "الفاء والصاد والحاء أصلٌ يدلُّ على خُلوصٍ في شيءٍ ونقاء من الشَّوب ,من ذلك :اللِّسان الفصيح :الطَّليق ,والكلام الفصيح :العربيّ ,والأصلُ أفْصَحَ اللَّبن :سكنت رَغوتُه . وأفصحَ الرّجل :تكلَّم بالعربيّة ,وفَصُحَ : جادت لغتُه حتَّى لا يلحَنُ ... ,وحكَى :فَصُحَ اللّبنُ فهو فصيح، إذا أُخذت عنه الرُّغوة ,قال ":وتحتَ الرّغوةِ اللّبنُ الفصيح . ويقولون :أفصَحَ الصُّبح، إذا بدا ضوؤه ,قالوا :وكلُّ واضحٍ مُفْصِحٌ ." (مقاييس اللغة -:كتاب: الفاء)

والقريب يراد به الذي لا يحتاج إلى مزيد مراجعة ليُدرك ما فيه ، فهو قريب المأخذ والتناول

والسهل الذي لا يكون فيه ما يعيقُ عن فهمه.يقول ابن فارس":

(سهل) السين والهاء واللام أصلٌ واحد يدلُّ على لينٍ .... والسَّهْل :خلاف الحَزْن .

"وقال التيفاشي :السهولة أن يأتي الشاعر بألفاظ سهلة تتميز على ما سواها عند من له أدنى ذوق من أهل الأدب، وهي تدل على رقة الحاشية، وحسن الطبع وسلامة الروية " (خزانة الأدب وغاية الأرب ، لابن حجة الحموي ،تحقيق: عصام شيقو- ط٤ ٢٠٠٠م- بيروت دار الهلال، ج٢ص٤٧٨)

٢) يقول ابن فارس: " طلق : الطاء واللام والقاف أصلٌ صحيحٌ مطّرد واحد، وهو يدلُّ على التَّخلية والإرسال. " رسل"الراء والسين واللام أصلٌ واحدٌ مطَّرِدٌ مُنْقاس، يدلُّ على الانبعاث والامتداد .فالرَّسْل :السَّير السَّهل ,وناقةٌ رَسْلةٌ : لا تكلِّفك سِياقاً ,وناقة رَسْلَةٌ أيضاً :لَيِّنة المفاصل ,وشَعْرٌ رَسْلٌ، إذا كان مُسترسِلا . .

، وهذه أقسامُ الكلامِ الفاضِلِ المحمُود ○دَونَ النَّوعِ الهجِينِ المذمومِ الذي لا يوجد في القرآنِ شيءٌ منه البَتَة» (بيان إعجاز القرآن ص:٢٦)

تأكيدُ الخطابيّ أنّ هذه الأجناسَ الثلاثة قائمةٌ في الكلامِ الفاضِلِ المحمودُ يهدي إلى أنّها أجناسٌ نوعيّة ، فالتغايُرُ تغايرٌ نوعيٌ منظورٌ فيه إلى ذاتِ الأجناسِ لا إلَى مقاماتِ استعمالِها ، فليس واحدٌ منها دائمًا هو الأعلَى والآخر هو الأدنَى ، بل مردُّ العُلوّ والدُّنُو القِيميّ إلى اقتضاءِ المقامِ ومطابقةِ البيانِ ذلك الاقتضاء .

فالقيمةُ أمرٌ مُرتبطٌ بالاستعمال ، وليس مُرتبطًا بالمُسْتَعمل (بالفتح) .

وقولُ الخطابيّ : "مراتِبُها في نِسْبَةِ التِّبيانِ مُتفاوِتة ودرجاتُها في البلاغةِ مُتبايِنَةٌ غيرُ مُتساوِيةٌ ."

يُفهم علَى أنّها متباينةٌ في تكاليفِ تحقيقِها على وفق مقتضَى الحال في بيانِ البشر ، فليسَ يخفَى أنّه إذا ما استوجبَ الحالُ أن يكونَ البيانُ جائزًا سهلاً رسلاً ، فإنّ تكاليفه في بيانِ البشر أيسرُ من تكاليف البيانِ الرّصينِ الجزلِ إذا اقتضاه الحال.

هذا ما يُمكن أن نفهم عليه قولُه :"ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية "ففي الكلام مقدر:ودرجاتها في مقتضَيات (بالفتح) تحقيق البلاغة ....

فليست مقتضَيات تحقيق بلاغة الأسلوب الرّصين والجزل كمثلها مقتضياتُ تحقيق بلاغةَ القريبِ السّهل،وإنْ كان كلٌّ في سياقِه ومقامه بليغًا .

فالقسمُ الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه، وهو ليس بعلوّ بلاغة عمادُها مطابقةُ الكلام مقتضَى الحال، بل هو علوّ في متطلباتِ المُطابقة .

والقسمُ الثانى أوسطُه وأقصدُه ، أي أوسطَ في متطلبات المطابقة

ووصف الكلام بهذا ليس بمنحصرٍ في طريقة نطقه وأدائه، بل ذلك يشملُ حال خروجه من نفسِ قائله، فهو غيرُ متكلَّفٍ ، ولا متعمَّلٍ له، فهو يجري من النفسِ جريان النَّفَسِ ،لا تكاد تتعمّل له أو تتحمّل شيئًا ،فكأنها وهي تتكلّمُ به تتنفسُ .

وهذا يجعل صاحبه لا يكاد يعتريه رهقٌ من استرسالِه فيه، ولا تعتري سامعه أثارةٌ من مللٍ ؛ لأنه لا يتكلفُ جهده لتلقيه ، ولذا نعته الخطابيّ بأنّه الأدنى والأقرب ، والدنو هنا ليس نعتًا سلبيًا بل هو دنو المأخذ ودنو التلقي ،وهو قربٌ مأخذه وتلقيه . وهذا لا يلزمه أن يكون رديئًا أو فسلاً مغسُولا من الحسن، بل يلزمه أن صاحبه قد علا على معانيه، وعلا على بيانه فكان من تحتَ إمرته يجري مع هواه ومراده . وهو شأنُ كلامِ المطبوعين.

والقسم الثَّالثُ أدناه وأقربُه، أي أدنى في متطلبات المطابقة،وأقربها تناولاً وحضُورًا

فكلُّ طبقة منْ هذه الثلاث حين يقتضيها المقامُ والحالُ هي البلاغةُ ، وغيرُها ليس بشَيءٍ ، فالاعتدادُ ليس بجنسِ الكلام، بل بمدَى مطابقته لمقتضى الحالِ. وإلاَّ كان بعضُ البيانِ القرآنيِّ أعلى من بعضٍ ، فثمَّ كلامٌ جزلٌ رصينٌ ،وثم كلامٌ رسلٌ طليقٌ ، وهو في كلٍّ بليغٌ في موضِعه ،لا يصلحُ الآخر موضِعَه .

الجزالة التي تراها في "آية الكرسيّ" ، لا تصلُح أن تكون في سورة "الضُحَى" ، والجزالة الَّتي في سورة" المسد " لا تصلح أن تكون في سورةَ "الشرح"، ولا يقال إنَّ البيانَ في "آية الكرسيِّ "وسورة" المسد" أعلَى مِنْها في سورة "الضُحى" و" الشَّرح".

كلٌّ في بابِه عليٌّ لا يصلحُ مكانَه غيرُه، وسيأتيك بيان الخطابيِّ ذلك مما يؤكد الفهم الذي ذهبتُ إلَيهِ .وإذا ما جرينا على هذا الفهم كان لنا أنْ نذهب إلَى أنَّ الخطَّابيَّ لا يقُول بتفاوت بلاغة القرآن .

وإذا ما كان الخطابيُّ يؤكِّد أنَّ هذه الأجناس الثلاثة إنَّما هي قائمة في الكلامِ الْفاضلِ المحمود ؛فإنّه ليؤكّد - أيضًا - أنَّ وجود هذه الأجناسِ الثلاثة الفاضلة المحمودة في القرآن وجود تمازج لا وجود تفرّد ، فكلام البشر منه ما هو من الأوَّل ، ومنه ما هو من الثاني ، ومنه ما هو من الثالثِ ، ولكنّك لن تجد في كلامِ البشرِ كلامًا قيلِ في موضوعٍ واحدٍ وسياقٍ واحدِ وجرى إلى غايةٍ واحدة قد جمع بيْن هذه الثلاثة.

فالمزيَّةُ الَّتي في البيان القرآنيِّ على سائر البلاغات ليست في أنَّ فيه الجزلَ ، وأنَّ فيه الرسلَ، بل المزيةُ أنّه يمزِج بينَ هذه الأجناسِ الثَّلاثَةِ المتفاوتة الْمتعارضَةِ فِي كلامٍ واحدٍ اقتضاه حالٌ واحدٌ وجرى فِي سياقٍ واحدٍ إلى غاية واحدة ، ثمَّ لا ترى نبوةَ ، ولا تفاوتًا ، ولا تستشعرُ النفسُ طفرة في أجناسِ الكلامِ ، ذلك أنّها لا تأتي متوالية متعاقبة ، بل تأتي متمازجة ، فلا يبقَى الجزلّ على حالِه قبل ، ولا يبقى الرسلُ على حالِه قبل ، بل يصيرُ كلٌّ بمتزاجه مع الأخر شيئًا آخر ، فلا هو بالجزلِ الصرْف، لا هو بالرّسل الصّرف.

وتلك هي المُعضِلةُ الّتي لا سبيلَ للبَشَر اجتيازها.
يقُول الْخطّابيّ: « فحازت بلاغاتُ القرآنُ منْ كُلّ قِسمٍ مِنْ هذِه الأقسامِ حِصَّةً ، وأخذتْ من كلّ نوعٍ مِن أنواعِها شُعبةً ، فانتظمَ لها بامتزاجِ هذه الأوصافِ نمطٌ مِن الكلامِ يجمعِ صِفتيّ الفَخامةِ والعُذوبةِ، وهُما على الإنفرادِ في نعوتِهما كالمتضادّين؛ لأنّ العُذوبةَ نتاجُ السُهولةِ، والجزالةُ والمتانةُ في الكلام تعالجان نوعا من الوعورة» (بيان إعجاز القرآن ص ٢٦)
قولُ الْخطّابِيّ « صِفتَي الْفخامة ، والعُذُوبة »ناظرٌ إِلى أثر الكلامِ فِي نفسِ السّامع ، وهذا الأثر هو نظيرُ الأثر القائمِ فِي نفسِ المتكلّم بالكلامِ الجزل ، والكلام الطّلق . فالفخامة ليست صِفةً للكلامِ منْ حيثُ هو، بلْ هو وصفٌ لأثر الكلام .
أمّا الجزالة فوصفٌ للكلام ، وهو أيضًا لا يتحقّقُ له إلا وفقَ ما هو قائمٌ في نفسِ الْمتكلّم ، وكذلك الطّلاقة...
الْمُهمّ أنّ هذا الّذي جاء بِه الخطّابيّ على الْمستَوى النّظريّ وجيهٌ لا يُردُّ ، ولكن أيْن هو في واقِع البيانِ القرآنيّ . لم يشأ الخطابيّ أن يقدّم لنا نصًّا من البيان القرآني امتزجت فيه هذه الأجناسُ الثّلاثة ، فصارت بتمازجها شيئًا آخر ، وقامت في كلامٍ واحدٍ اقتضاه حالٌ في سياق إلى غايةٍ . لوانّه فعلَ لأخذ بأيدِينا إلى عينَ اليقين ، ولكنّه أبَى إلا أنْ يجعلَنا في مقامِ علمِ اليقينِ ، وكأنّه يُغرينا بأن نسعَى نحن إلى أن نرحلَ من علمِ اليقين إلى عينِ اليقين ، فنحوزذلك الشّرف بأنفسنا لا أن يُزجى إلينا من غيرنا.
الخطابيّ يؤكدّ أنّ "إجتماع الأمرين في نظمه مع نبوّ كلّ واحد منهما على الأخر فضيلةٌ خُص بها القرآن "
والقول بأنّ القُرآن خصّ بها لا يُمكنُ أن يقال من عالمٍ إلا إذا كان هذا قد قامَ دليله في نفسِه وعقلِه قيامًا يحملُه على ألاّ يخشى مغبّةَ أن يقفو ما ليس له بِه علمٌ ، وإلا كان مرتكبًا ما لا يرضاه الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى -، فقد نهى أن يقفوَ المرءُ ما ليس له بِه عِلمٌ ، وأهلُ العلم أحقُّ النّاسِ بطاعة هذا النّهيّ القُرآنيّ.

والخطابيّ يُبينُ لنا عن أنّ هذا الفضيلة القائمة من هذا المزج بين هذه الوصافِ إنّما "يسرها الله بلطيف قدرته من أمره ؛ ليكون آية بينة لنبيه، ودلالة له على صحةَ ما دعا إليه من أمر دينه "(بيان إعجاز القرآن ص ٢٦)

وهذه من الخطابيّ كالاعتذار للبشر عن عجزهم، وكأنّ فيه ضربًا من الصّرفةِ بمفهومها عند الجاحظ أي صرفهم بما أقامه فيه من عظيمِ الإبانة الّتي ليس في طوقِ البشر وطبعهم أن يقُوموا لها فضلا عن أن يقُوموا بها ، فهم لا يملكون شيئًا من لطيفِ قدرته حتى يتأتى لهم أن يقولوا كمثلِ ما قالِ .

وكأنّ في هذا إشارةً إلى أنّ مرجع الأمرِ ومعدنه إلى أنّ المتكلّم بالقُرآن هو الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى – ولمّا لم يكن أحد غيرُه هو الله تعالى كان لزامًا ألا يكون غيره يمكنه أن يأتي بِشَيْءٍ مثلِ القُرآن. أمّا بلاغته فليست هي مصدرُ إعجازِه بل هي مجلّى ومشهدُ سرّ إعجازه ، ومصدر سرّ إعجازِه أنّه كلمة الله تعالى التي أراد به أن يعجز خلائقه ليكون ذلك آية على صِدق من أرسله للناسِ كافةً بشيرًا ونذيرا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِه وصَحبِهِ وَسَلَّمَ

تبيّن لك مما مضى أنّ الخطابي يرجعُ الأمر إلى ما يراه الفؤاد الرّشيد السّميع البصير من امتزاج صفات هي في بيان البشر متقابلة ، لا تلقي في محلٍ، وأن القرآن هو الّذي ألف المختلفات ومزجها

وتأليف المختلفات هو من خصائص الألوهية سواء فيما كان من عالم الأمر كالقرآن أو من عالم الخلق. والله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يقول لعبده ورسوله سيدنا محمد - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِه وصَحبِهِ وَسَلَّمَ -:« لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ »[الأنفال: ٦٣]

هذا التمازج بين المتقابلات هو مناط التميز بين بيان إلهيّ عَليّ معجزٍ،وبيانٍ بشريّ عال مدهش . والخطابي لم يبسط بيانه الواضع اليد لهذه الحقيقة في البيان القرآني، ولوأنه فعل لكان فضلًا على فضلٍ ، كأنّي به يرى أنّه من الحضور والوضوح في آيات الذكر الحكيم

وهذا المائز بين بيانيين : بيان القرآن المعجز،وبيان الإنسان البديع المدهش ليس خاصا بصورة المعنى، بل معدنه المعنى، والصورة مشهده ومجلاه.

وآية سورة الأنفال السابقة يتجلي لك ذلك في معناها وصورته ، فأنت ترى الجزالة والرصانة في جلال الألوهية وسلطانها وترى العذوبة في جمال الربوبية ورأفتها، هما متمازجان ،وهذا شأن المعنى وصورته في القرآن الكريم، يجتمعان ، وقد يتفاوتان ظهورًا لا حضورًا.والبحثُ عن مستويات تجلّي الجزالة والعذوبة ... وَخفائهما فِي آياتِ الذكر الحكيم من الأعمال الجليلة البلاغة الدقة .

*****

<u>عوامل عجز الخلائق عن الإتيان بسورةٍ من مثله</u> .

والخطّابيّ يُبينُ عن العواملِ الّتي حققّت عجزَ الخلائقِ عنْ الإتيانِ بمثلِه ، وهِيَ عواملُ قائمةٌ في ذواتِهم ، وليْستْ بالْخارجةِ عنْهم ، ولا سبيلَ لهم إلى الانفصالِ عنها ، هِي ملازمةٌ لهم ملازمةَ الْمخلوقيّة لهم ، فهُم ماداموا خلقًا ، فليس لهم أنْ ينعتقُوا مِن هذِه العواملِ ، وهي عندَ الخطابي ثلاثة:

<u>الأول</u> : عدمُ الإحاطةِ بألفاظِ اللغة العربيّة وبأوضاعِها.

<u>والثاني</u> : عدمِ إدراكِ إفهامِهم جميع المعاني التي تحملها تلك الألفاظُ الّتي يَعجزُون عَن الإحاطةِ بِها .

<u>والثالثُ</u> : نقصُ المعرفةِ باستيفاءِ جميع وجوه النّظم التي بها يكون ائتلافها ، وارتباط بعضها ببعض. [بيان إعجاز القرآن للخطابي ص٣٠-٣١]

هذه عوامل عجزِ الخلائق عَن الإتيانِ بسورةٍ منْ مثلِ الْقرآن.

إذا ما نظرْنا في العاملِ الأوّل : عدمُ الإحاطةِ بألفاظِ اللغة العربيّة وبأوضاعِها. رأينا أنّه منسول منْ رَحمِ قولِ الشّافِعيّ : « ولسانُ العربِ أوسعُ الألسنةِ مذهبًا ،وأكثرُها ألفاظًا، ولا نعلمُه يُحيطُ بجميعِ علمِه إنسانٌ غيرُ نبيٍّ، ولكنّه لا يذهبُ مِنه شيْءٌ علَى عامّتِها حتّى لا يكونُ موجودًا فِيها مَنْ يَعرِفُهُ . والعِلمُ به عندَ العربِ كالعلمِ بالسُّنة عندِ أهلِ الفقهِ لا نعلمُ رجلاً جمعَ السُّنَنِ ، فلَمْ يذْهبْ مِنها علَيه . » كثرةُ ألفاظِ العربيّةِ ليْست كثرةٌ فارغةٌ مِن التّنوعِ ، فليسَ توارُدَ ألفاظٍ علَى مَعنَى هُو توارُدٌ مِنْ قَبيلِ التّكرارِالأجرد، فذلِك أمرٌ لا يُقالُ ، ذلك أنَّ هذا التّعدّد مَرجعُه إلى فُروقٍ في المدلُولات التي تحملها تلك الألفاظ

والعِلْمُ بهذه الألفاظِ هو علْمٌ بمعانيها وما بيْن المتقارباتِ من فروقٍ معنوية تحملها. فليْس لمعنًى واحد لفظان متطابقانِ في محمولها الدّلاليّ،ومنْ سوّى بهما فإنّ تلك التّسويَةَ ليْسَت في واقعِ الأمرِ، بلْ في علْمِه الخداع. ومن سَوّى بينها ، فلم يقل بالتفاوت لم يَلْحظْ ما بين الكلمتين من تفاوت صوتي وما له أثر في معنى كلٍ . لا يستقيم أن يتفوت قولنا (فقه) و(فهم) صوتًا،ولا يتفاوتا في المعنى، وإن التقيا في أصل المعنى

العجز ُعنِ الإحاطةِ بألفاظِ العربيّةِ هُو حَجرُ الزّاويةِ، لأنّه إذا ما تقرّرَ هذا العجزُ، فإنّ أمرًا رئيسًا ينتفِي . الاختيارُ بيْنَ الْبدائلِ، فحيثُ لا اختيارَ لا تكونُ هنالك صَنعةٌ، وبذلِك تتلاشَى الفضِيلةُ....

أوّلُ الأمرِ امتلاكُ الإحاطةِ بألفاظِ العربيّة وأوضاعِها ، فمن عجز عنه فهو عما هو مترتّبٌ عليْه أشدُّ عجزًا.

وإذا ما نظرنا فِي العامِلِ الثّانِي عدمُ إدراكِ أفهامِ الخلائقِ جميعَ معانِي الأشياءِ المحمُولةِ على تلك الألفاظ ، رأينا أنّه مرتبٌ على العاملِ الأوّل، والعجزُ فيه أقوى منَ العجز في العاملِ الأوّلِ ، لأنّ العاملَ الثّاني ممّا تتفاوتُ فيه العقولُ تفاوتًا بالغًا لِدقتِه ولُطفه ، ولِذا رأينا مَن يحسِبَ أنّ هنالك تطابقًا في مَا يحملُه لفظانِ اختلفا منطوقًا ، وهذا غيرُ قويم « فَإِن كل اسْمَيْنِ يجريان على معنى من الْمعَانِي ، وَعين من الْأَعْيَان فِي لُغَة وَاحِدَة ، فَإِنّ كلّ وَاحِدٍ مِنْهمَا يَقْتَضِي خلاف مَا يَقْتَضِيهِ الآخر ، وَإِلا لَكَانَ الثَّانِي فضلا لا يحْتَاج إِلَيْهِ ، وَإِلَى هَذَا ذهب الْمُحَقّقُونَ من الْعلمَاء»

وإذا ما نظرنا فِي العامِلِ الثالث: " نقصُ المعرفَة باستيفاءِ جميعِ وجوهِ النَّظمِ الّتِي بها يكونُ ائتلافها ، وإرتباطِ بعضِها ببعضٍ: فإنّك تراه العامل الفاعل في العاملين السّابقين، فمن تحقق له فرضًا جدليًّا - العاملان الأولان على كمالهما ، ولمْ يتحقّقْ له العاملُ الثالثُ كان ما تحقّق له من الأوليين عقيما ؛ لأنه ليس ثَم قيمةٌ في الإبانة لمجرد العلمِ المحيطِ بالألفاظِ وأوضاعِها والمعاني الحاملة لها، لأنّ هذين لا يعملان بمجرد حضورهما كيفما اتّفق بل إنّما يعملان بحضورهما على نحوٍ خاصٍ في علاقةِ بعضِهما ببعضٍ، وذلك ما يُحقّقه لهما العاملُ الثالثُ.

وهذا يبيّن لك حسن نسقِ الخطابيّ لهذه الْعواملِ الثلاثة ، فكان نسقُه منطقيًا متصاعِدًا .

وهو بهذا يؤسّسُ لمقالاتِ عبد القاهر في هذا الباب في كتابيه "الأسرار "و"الدلائل" يقُول في "الأسرار": « والألفاظ لا تُفيد حتى تُؤلّف ضرباً خاصّاً من التأليف، ويُعْمَد بها إلى وجه دونِ وجهٍ من التركيب والترتيب»

ويقُول:« المعنى الذي له كان هذه الكلم بيتَ شعرٍ أو فصلَ خطابٍ، هو ترتيبها على طرِيقة معلومة، وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة، وهذا الحُكْمُ - أعني الاختصاص في الترتيب - يقع في الألفاظ مرتَّباً على المعاني المرتَّبة في النفس ، المنتظمةِ فيها على قضيّة العقل ، ولا يُتَصوَّر في الألفاظ وُجُوبُ تقديم وتأخير، وتخصُّصٍ في ترتيب وتنزيل، وعلى ذلك وُضِعَت المراتبُ والمنازلُ في الجمل المركَّبة»

ويقُول : « الألفاظ معلقة على مَعانيها حتى يكونَ الإعرابُ هو الذي يفتحها، وأنَّ الأغراضَ كامنةٌ فيها حتى يكونَ هو المستخرِجَ لها، وأنه المعيارُ الذي لا يتبيَّن نقصانُ كلامٍ ورجحانُه حتى يعرضَ عليه، والمقياسُ الذي لا يُعرفُ صحيحٌ من سَقيمٍ حتى يرجع إليه»

ويقُول في " دلائل الإعجاز": « ينبغي أن يُنظَر إلى الكلمةِ قبلَ دخولها في التأليف ، وقبلَ أنْ تصيرَ إلى الصورة التي بها يكونُ الكَلِمُ إخباراً وأمْراً ونَهياً واستخباراً وتعجباً ، وتؤدّيَ في الجملة معنًى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلاَّ بضَمّ كلمةٍ إلى كلمةٍ ، وبناءِ لفظةٍ على لفظةٍ هل يُتَصوَّر أن يكونَ بين اللفظتين تفاضُلٌ في الدَّلالة حتى تكونَ هذه أدلَّ على معناها الذي وُضعتْ له من صاحبتها على ما هيَ موسومةٌ به ...

وهَلْ يقع في وَهْم وإنْ جُهِد ، أن تتفاضَلَ الكلمتانِ المُفردتان، مِنْ غيرِ أن يُنظَر إلى مكانٍ تَقعانِ فيه منَ التأليف والنظمِ ... »

فهذا العاملُ الثالثُ المتمثّل في وجوبِ استيفاءِ المعرفةِ بجَميع وجوه النظم الّتي بِها يكون ائتلافه - أي ائتلاف الألفاظ والمعاني - وارتباطِ بعضِها ببعضٍ هو الّذي يُحقِّق للكلامِ اتّساعَ مذاهبِ الإبانةِ الّتِي أكّد الشّافِعيّ في "الرسَالَةِ " اتساعها

، وهذا الاتساع في مذاهِبِ الإبانةِ يُحقق للمتكلِّم بلسان العربية رحابةَ حركةٍ ، واقتدارًا على التنوعِ، والتفنن وفقًا لتنوع وتفنّن المعاني المرادةِ من الكلامِ ، والأغراضِ المساقِ إليها.

ومن هنا لا يُؤتى المتكلِّمُ بِلسان العربية منْ جهة اللغة : ألفاظًا ومعاني ومذاهبَ إبانة، بل إتيانُه إنّما يكونُ من نفسِه وملكاتِه ، ومن يتكلّم بغيرِ العربيّة قد يكون المأتى له من قبلِ اللسانِ الّذي يتكلّمُ بِه، فليسَ بالذي يتحقّق له هذان المقومان: كثرة الألفاظ واتساعُ مذاهبِ الإبانة ، فيكون في هذا النقصِ عائقٌ عنِ القيامِ بحقِ فحولتِه في الرؤية والتّصوُّر ، فيجد في الّلسانِ الّذي يتكلّم بهِ عائقًا، أمّا لسان العربية فإنه لا يُمكن أن يكون من قِبلِه ما يُعيق أحدًا ممّن يتكلّمُ بِه عن الوفاء بحقّ معانيهِ إذا ما كانَ مَليكًا لِمهارةِ الإبانةِ بِهذا الّلسانِ ، ومنْ حقّ للسانِ العربيّة أن يكون أهلاً لأنّ يحملَ معاني الهدي الّتي اكتنزها الحقُّ - سُبْحَانَهُ وَتَعالَى – في البيانِ القرآني ، والّتي أراد إيصالَها إلى قلوبِ من يُخاطبهم بالقرآن الْكريم ، ويُمكنها فيها ، والّتي تُعجزُ الخلائقَ كَافّةً عنِ الإحاطةَ بها ، بل بكثيرٍ منها إعجازًا لا يَقِلُّ عَنْ أعجازِهم أن يأتوا بسورةٍ من مثلِه. فهو الّذي لاَ يَخْلَقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ ، وَلاَ تَنْقَضِـي عِبَرُهُ ، وَلاَ تَفْنَى عَجَائِبُهُ ، وَلاَ تَلْتَبِسُ بِهِ الأَلْسِنَةُ وَلاَ يَشْبَعُ مِنهُ الْعُلماءُ ، فكلّما جدّدُوا فيه نظرًا جدّد لهم فِي قلوبِهم عطاءً . ﴿ هَلْ جَزَاء الإِحْسَانِ إِلا الإِحْسَانُ ﴾ (الرحمن: ٦٠) ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (العنكبوت: ٦٩)

وإذا لم يتيسّر لهم الإحاطة بهذه الثلاثةِ ، فلا مندوحة عن العجز عن كمالِ الاختيار المُحكمِ الّذِي هو أسّ الفضيلة ، فأنّى لهم أنْ " يتوصّلوا باختيارِ الأفضل عن الأحسنِ من وجُوهِهَا إِلَى أنْ يأتوا بِكلامٍ مِثلِه"؟

******

(مقومات بناء الكلام)

منْ بعد أن أبان الْخطابيُّ عنْ عواملِ عجزِ الْخلائقِ عن الإتيان بِسُورةٍ من مثْلِ الْقُرآنِ انطلق إلى بيان قضِيّةٍ عامّة مرتّبةٍ على القضيّة السابقةِ عليها ، انْطلق إِلَى

بيانِ مقومات أيّ كلام يحملُ معنى إلى قلبِ السامعِ بليغًا كانَ ذلكَ الكلام أمْ غيرَ بليغٍ ،ولكنّه مفيدٌ مُفْهِمٌ مرادَ المتكلّمِ بِه محققٌ رسالةَ الكلام ، أيًا كان نوعُها ومجالُها

هذه المقومات ثلاثةٌ:

- لفظٌ حاملٌ
- ومعنًى به قائمٌ
- ورباطٌ لهما ناظمٌ (بيان إعجاز القرآن ص٢٧)

- <u>المقوّم الأول : لفظ حاملٌ</u>.

يطلَقُ اللّفظ ويراد بِه ما ينطقُ بِه اللّسان معبرًا عمّا في الجنانِ ، وتسميتُه لفظًا منظورٌ فيه إلى كيفية خروجِه، وفي الوقتِ نفسه منظورٌ فيه إلى الحالةِ النفسيّة الّتي يكون عليها النّاطقُ ، فاللفظُ طرحٌ للشّيْءِ ، وهذا الطّرح يحتاجُ إلى قُوّة ، وهذا لا يكونُ إلاّ إذا ما كانَ في الملفوظِ عبئًا يحملُ اللافظ علَى القيامِ بهذا الفِعلِ، وهذا يُفيدُ أنّ اللّفظ بالقولِ إنّما هُو محمولٌ عليْه لما يعتلِجُ في صَدرِه مِن المعانِي ، فهُوَ لا يُطيقُ إلاّ أن يَلفِظَها مِنْ صَدرِه ، ليس بُغضًا لها ، بل لكمالِ نُضجِها فيه ، وتغازُرِها على نحوِ ما جاء بِه سيدنا صُحارٌ العبديّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - حين قال لسيدنا معاوية رضيَ الله عنه لَمّا سَألَهُ عن البلاغةِ الّتي فِي قومِهِ : " شَيْءٌ تجيشُ بِه صُدُورُنا، فتلفِظُه علَى ألسِنَتِنا" فهُو ضَرْبٌ مِن الْمخاضِ مِنْ بَعدِ كمالِ الجنينِ (المعنى) في الرَّحمِ (القلب : الصَّدرِ)

ووصفُ اللّفظ بأنّه حاملٌ يشيرُ إلى أنّه وسيلةٌ إلى غايةٍ ، وأنّ الوَسيلةَ لا بُدّ أنْ تكونَ قادرةً على أداءَ ما يُتوسّلُ بها إليْهِ.

وخصوصيّةَ هذِه الوسيلةِ هُنا أنّها ليْستْ بالمُنْفصلَة عمّا هِي حاملةٌ له ؛ لأنّه هُو الّذي يختارُها ، فكأنّها خارجةٌ من رحمِهِ .

كلّ الوَسائلِ – خلا الكلمة / اللفظ – يُمكنُ ألاّ تكونَ مِن جنسِ ما تحملُه ، ويُمكنُ ألّا تكونَ مِن نَفسِ منْ تحملُ عنْه (الْمبينُ) أمّا الكلمةُ ، فهِيَ مِنْ جِنسِ ما تحملُه ، وهو غيرُ مُنفصِلٍ عنْها بلْ هُما مزاجٌ واحدٌ ، لا وجودَ لأحدِهما بغيْرِ الآخرِ ، ولا قبْلَ الآخر أو بَعدَهُ ، وهذه خُصُوصيّة للوسيلةِ اللّفظيّة..

وَمِن ثَمّ لا نَعرفُ خصائصَ الْحاملِ هنا إلاّ مِن العِرفانِ بخصائصِ الْمحمولِ ، وخصائصُ كلٍّ مرآةٌ صقَيلةٌ لخصائصِ الآخرِ ، والعلمُ بأحدِهما علْمٌ بالآخر.

وحملُ اللّفظِ المعنَى ليْس كمثْلِ حملِ الدّابة المتاعَ ، هوُ منفصلٌ عنها ، وليسَ مِن ذاتِها وجِنسِها ، ويُمكنُ لغيرِها أن تحملَه .

وهذا ما نظر إليه عبد القاهر حين قال :« وتختارُ له اللفظَ الذي هُو أخصُّ به، وأكْشَفُ عنه وأتمُّ له، وأحرَى بأن يَكسبه نُبلاً، ويُظهِرَ فيه مَزِيّةً. »

الْمهمّ أنّ الخطابي لفتنا بقولِه :"حامل " إلى الوظيفةِ الّتي لايفارقُها اللّفظ أبدًا ، ولا تُفارِقُه ، فليس في العربيّةِ لفظٌ عاطلٌ لا يحملُ رِسالَة ، وهو يحملُها بمكوناتِه الصّوتيّة وموقِعه من أفرادِ قبيلتِهِ ، فالصّوتُ فيه ليس أجوفًا عقِيمًا ، بلْ هُو مقومٌ منْ مقوماتِ الْحمل ، وعناية العربِ بإصلاحِ أصواتِ ألفاظها على نحوِ ما تجده من الإعلالِ والإبدال ، والإدغام والإمالةِ والتفخيم ، والتّرقيقِ...ونحو ذلك من الظّواهرِ الصّوتيّة الّتي تفعلُ في أصواتِ الألفاظ إنّما هُو عنايةٌ بالوظيفةِ الّتي يؤدّيها ذلك اللّفظ ، وهذِه العِناية بالقيمة الوَظيفة هُو من الْعناية بالمحمولِ ، وغيرُ قليلٍ من المعانِي النفسيّة إنما تقُومُ بِها الظّواهرُ الصّوتيّة في الكلم ، وهذه المعانِي النَّفسيّة شطر المعانِي المحمولة ، والعنايةُ بالمحمولِ هُو أيضًا من العنايةِ بالمحمولِ إليه :السامع (وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا)(البقرة ٨٣) فهُوَ ضربٌ مِن ضُروبِ القِرَى والجُود والكرمِ الّذِي هُو شطرُ ما يُمدحُ بِه العربيُّ: الكرمُ ، والشجاعة ، فقِرَى الأسماعِ والقلوبِ عندَه عديلُ قِرَى الأفواهِ والبطونِ وخدينُه أيضًا.

*****

■ <u>المقوّم الثاني : معنى به قائم</u>

المعنى هو نتاجُ تفاعل الفِكرِ والشّعُور وامتزاجهما ، فليس هنالِك في كلامِ البشر المعتدّ بِه عند أهلِ البيانِ معنًى هُو الخلاءُ من أثرِ الشّعورِ، مثلما ليسَ هنالِك معنًى خلاءٌ من أثرِ الفِكرِ، والتّفاوُتُ بيْن أنواع الْمعانِي هو تفاوتٌ في مقادير حُضورِ الفكرِ والشّعورِ،وفي مقادير الظهور والخفاءِ، لا في الحضُورِ والغيابِ.

وقولُه "معنى بِه قائمٌ" إنّما هُو مُضمَن سلفًا في قولِه« حامل»؛ لأنّه لا يكونُ حملٌ إلاّ كانَ ثَمّ محمولٌ ، واللفظُ لا يحملُ فِي رحمِه إلا معنى ، فهو حملُ امتزاج وهذا وجه منْ وجوه معنَى قَوْلِه:"قائم"،و«الباء» هنا بمعنى «في» أي معنى في اللفظ قائم أيّ حالّ حلولًا مكينًا فاللفظ قائمٌ فيه المعنى.

ولو أنّ الخطابيّ لم يقلْ :" ومعنًى بِه قائم" لَعَلِمَهُ القارئُ اللقِن إلاحةً ، غيرَ أنّ الخطابيّ جاءَ بِه تصريحًا مِن بعدِ أنْ ضَمّنَهُ ، ولَوّحَ بِه فِي قوله: "لفظ حامل" .

ومدْخل هذا التّصريح بما عُلِم تلويحًا دفعُ مظنّةَ أنّ ما صرّح بِه فوقَ ما لُوّح به ، فيظنّ العجلُ الّذي لا يُطيق الرّيْثَ في النّظَرِ أنّ اللفظَ عند الخطّابيّ أوْلَى وأعلَى ، فكان حظّهُ التّصريحُ ، وأنّ الْمعنَى مِن دُونِه ، فكانَ حَظّه التّلويح ، والأمْرُ عَلَى غيرِ ذَلك عنده ، فَجاءَ بالمعنَى مَذكورًا بِسَبِيلَين:

سبيلِ التّضمينِ والتّلويحِ ، ثُمّ بِسبيلِ التّصريحِ ، فيتمكّن فِي النّفسِ فضلَ تمكّنٍ . وكان المعنَى أحقّ بِذلك ؛ لأنّ الألفاظَ لا تُرادُ لِذاتها عند العربيّ القُحّ ، بَلْ هِيَ مُرادةٌ مَعَ ما تَحْمِلُه، وخِدمَتُها والعِنايَةُ بِها خَدْمَةٌ وعِنَايةٌ بِالْمعنَى الْقائِمِ بِها أيضًا ..

الأهمّ أنّ المقوّم الثّاني المعنَى القائم في اللفظ ليس بمقصُور على المعنى الوضعيّ بلْ القصد إلى المعنى التركيبيّ السّياقي ؛ لأنّ اللّفظَ في قولِه : " لفظ حامل" ليس بالمقصُور على اللفظِ الإفراديّ ، بلْ معه اللّفظ التّركِيبيّ. يقُول الله تعالى: « حَتّى إِذا جَاء أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبّ ارْجِعُونِ * لَعَلّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلّا إِنّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (المؤمنون: ٩٩-١٠٠)

عبّر عن قول الكافر: " رَبّ ارْجِعُونِ * لَعَلّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ " بأنه كلمة.

والعرب تطلقُ على القصيدة على امتدادها "كلمة"،وكأنّها فِي تماسكها، وضرورة الإحاطة بها لِحُسن فهم مقاصدها، واستجلاء معانيها كالكلمة التي لا

يُمكن الوقوفُ على معناه بسماع بعضها دون بعضٍ. أو أنها لخفتها على النفسِ والسمعِ كالكلمة.

القصد الرّئيس إذن إنّمـــا هُو إلى الْمعنى التّركيبيّ السّياقِيّ هنا ، وهُو المقدّمُ في الأهميّةَ على المعنى الإفراديّ الوضعيّ وإن كان مبنيًا منْ المعاني الإفراديّة.

****

- المقوّم الثالث : ورباط لهما ناظم.

المقومُ الأولُ والثّاني لا تحققَ لوجودِهما الوظيفيّ الّذي هُوَ المأمُ والْـمَقصِدُ والْـمَحَجّ الأكبرُ إلاّ بهذا المقومِ : الرباط الناظم.

جمعه بين قولِه:" رباط"و"ناظم"يلفت إلى بعدين وظيفيين :

"الرّبط" و"النّظم" فقد يكونُ ربط وليس ثَم" نَسَقٌ": نظمٌ وترتيبٌ وتأليفٌ وتركيب، فلفت انتباهنا إلى العناية بكلّ ، وكان بمقدُورِهِ أن يقول "وناظم لهما" فيفهمُ الرّبطُ تلويحًا ، لكنّه أفرد كلاًّ بالذّكر ، ليكونَ لِكلّ من الاعتناءِ بأمرِه نصيبٌ مساوٍ . فليس من الإحسانِ أنْ يتحقّقَ الرّبطُ بِغيرِ نظمٍ ، بلْ هُما مُتعادِلان في اسْتحقاقِ الاعتناءِ.

ظاهر عبارة « ورابط لهما ناظم» أن طرفي الربط والنظم هما اللّفظِ الحامِل «التركيبي» والمَعنَى القائمِ فيه ،والذي أفهمه أن مناطَ الربط والنظم إنما هو مكونات المعنى التّركيبي في فؤاد المتكلم ، ليأتي الربط والنظم في صورة المعنى التركيبيّ على نسق ما هو قائم في المعنى التركيبيّ مكنونٌ في فؤاد المُبين

يقولُ الأخطل:

إنَّ الْكَلَام لَفِي الْفُؤَاد وَإِنَّمَا *جعل اللّسانُ على الْفُؤَاد دَلِيلا

فاللفظ(الصورة التركيبيّة) و(المعنى التركيبي) كلٌّ منهما مناط الرّبط بين مكونات كلّ، إلا أن المعنى هو محل الصنعة، بينا الصورة التركيبية للمعنى إنما هي مشهده ومجاله،وليست هي مجال الصنعة ، فما على البليغ إلاّ أن يستفرغ جهده في صناعة معانيه،واتساقها ثم يدعها تختار لأنفسها الصورة التي تبرزها للعيان

فإذا ما تحقق الربط بين مكونات المعنى ونظمها في الفؤاد جاءت الصورة اللسانية مطابقة لما هو قائم في الفؤاد، ولذا سمي منتج اللسان صورة . وإذا ما اختل اتساق مكونات المعنى التركيبي في فؤاد المتكلم، كان لا محالة أن يحل في صورته التعقيد الذي يستهلك معانيه ،فلا يكون تعقيد في الصورة إلا إذا كان تعقيد في نسق مكونات المعنى في الفؤاد.

الخطابي بهذا يرى أن العلاقة بين اللفظ(الصورة التركيبية) والمعنى (التَّركيب) لا تتمثل في اتحادهما بل تتمثل في تطابقهما فالصورة ليست إلا الوجود الحسّي الملفوظ للمعنى في وجوده القلبيّ المكنوز .

بهذا الربط والنظمُ " تَنْتَظمُ أجزاءُ الْكَلامِ ، ويلْتئمُ بَعضُهُ ببعضٍ، فتقُوم له صُورةٌ فِي النفسِ يَتشكّل بِها الْبيان(بيان إعجازِ القرآن ص٣٦)

أبان الخطابيّ كما ترى عنْ فاعليّة هذا العنصر في العنصرين الآخرين، وفي الوقتِ نفسِه فاعليته في نفسِ السّامع ، فهو الّذي تقوم بسببه للكلامِ صُورةٌ فِي النفسِ يتشَكّلُ بِها البيانُ، فبغيرِ هذا لا يتأتى للكلام أن يجدَ له مكانًا في نفسِ السامع

.وهذا الذي قاله يُمكِنكَ أن تعدّه أصلاً لما جاءِ بِه عبد القاهرِ في شأنِ فاعليّة النُّظمِ ، بيْد أنّه قد كتب لما بِه عبدُ القاهر السّيرُورة في طُلّابِ العلمِ.

وإذا النَّظم الذي تكلم عنه الخطابي ولَم يُبن عن حقيقته ومعدِنه ، جاءَ بِه عبد القاهر زائدًا على سابقيه إذ جعله متحققًا بتوخّي معانِي النّحوِ فيما بيْن معاني الكلمِ علَى وَفقِ الأغراضِ والمعاني ، وفسّر لنا هذا التّوخّي بأنْ يضع الْمتَكَلِّم كلامَه الْوضع الّذي يَقْتَضِيه علْمُ النّحوِ ، ويعملَ علَى قَوانِينِهِ وأصُولِه ...

فالفارقُ بيْن صَنيعِ الْخطابي في شأنِ النظمِ وصَنيعِ عبدِ القاهرِ فارقٌ جَوْهَرِيٌّ ، وإنْ يكن بيْنهُما ملتقَى كما أشرتُ إلَيْهِ قَبلُ

******

منزل مقومات بنـــاء الكلام في البيان القُرآني:

لمَا أبانَ الْخطابيّ عن مقوماتِ أي بيانٍ مَفهِمٍ مُرادات منْتِجِهِ ،أبان عن منزلِ هذه المقومات وخصُوصيتها في البيان القرآني ، الإلاحة منه إلى أنّ هذه المقومات

وحدها ليست هي المُحققة لكلّ ما تقوم فيه تميزًا ، وإلاّ لكان كلُ كلامٍ قامت فيه كمثلِ غيرِه ، وهذا لا يُقَال ، ولذا صرّح بأنّهُ " إذا تأملتَ القُرآن وجدتَ هذه الأمورَ منه فى غاية الشَّرفِ والفَضيلةِ حتَّى لا ترَى شيئًا من الألفاظِ أفصحَ ولا أجزلَ ولا أعذبَ من ألفاظِه ولا ترَى نظمًا أحسنَ تأليفًا وأشدَّ تلاؤمًا وتشاكُلاً مِن نظْمه

وأمَّا المَعانِي فَلا خفاءَ على ذِى عقلٍ أنّها هي الّتى تشهدُ لها العُقولُ بالتّقدم فِي أبوابِها والتَّرقّي إلى أعلَى دَرجات الفضلِ من نعوتها وصفاتها.

وقد تُوجدُ هذِه الفضائلُ الثَّلاثُ علَى التَّفرّق فِي أنواعِ الكَلامِ فأمَّا أن تُوجدَ مجمُوعةً فِي نوعٍ واحدٍ منه ، فلَم تُوجدْ إلاّ فِي كلامِ العليمِ القديرِ الّذى أحاطَ بكلّ شَيْءٍ عِلْمًا ، وأحصَى كُلّ شيْءٍ عددًا" (بيان إعجاز القُرآن ص: ٢٧)

يعمدُ الخطابي إلى المقوّم الأول « الألفاظ » فيراها في القرآن ليْسَتْ شيئًا منها في غيره أفصحَ ولا أجزلَ ولا أعذبَ من ألفاظِه .

هذه السّمات (الفصاحةُ والجزالة والعذوبة) منها ما يعودُ إلى البعد الصوتيّ للفظ (الفصاحة) ومنها ما يعُودُ إلى الْبُعدِ التَّركيبية (الجزالة) ومنها ما يعودُ إلى البُعد التأثيرية (العُذوبة)

والجزالةُ عظم أمرها تركيبيّ لأنّها إحكامٌ وجودةٌ ، والعُذوبة ثمرة تحقّق الفصَاحةِ والجزالة ، فهذه السّمات متصاعِدة .

ويعمدُ الخطّابي إلى المقوّم الثالث : النظم فيراه أحسن النظوم تأليفا

هذه العبارة "أحسن النظوم تأليفًا" تشير كلمة "أحسن" إلى مستوى من مستوياتِ العطاءِ ، فالحسنُ هنا حسنٌ جودٍ من حسن وجودٍ ، قوله "تأليفًا" يُشير إلى العلاقات القائمة بيْن مكوّنات الكلام ، فالتَّأليف نَمطٌ من العَلاقات الجُوَّانيّة اللّطيفة الطّريفة . وأنت ترَى التأليف بيْن الناسَ لا يكونُ في المحسُوس منْهم بلْ فِيما هُوغيرُ محسُوس " الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ ، وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ "(متفق عليه : البخاري :أحاديث الأنبياء ، ومسلم البر والصلة

نعتُ الخَطّابيُّ نَظْمَ القُرآن بأنّه أحسَنُ تأليفًا نعتٌ مجملٌ لم يبين لنا كيفيته ، ولا عِلّته ، ولم يمارس إبانةَ ذلك من خلال البيانِ القُرآنيّ . فهو حكمٌ غيرُ مؤسّسٍ هُنا

على نَظرٍ تحليليَ لأنماطِ من النَّظم القرآنيّ .وهذا ما كان لعبدِ القاهر فِيه الْقِدح الْمُعلّى ، فَعَلا ذكرُه في هذا الباب بيْن أهلِه وطلابِه.

ويعمدُ الخطابي إلى المقوّم الثّانِي (المعنى) فيراه في اكتنازه في رحم النظم أصحَ الْمعاني على تنوع هذه الْمعانيّ .

نَعَتَ الْخطَّابِيُّ المعانِيَ بكمال "الصّحَة" . وصحّةُ المعنَى لا تتحقّقُ له إلاّ إذا خلا منْ أمورٍ عدّة ، مِنها النّقصُ والعِوجُ والتناقضُ والإحالة العقلية والتفكك ، والسطحيّة ،والابتذال

وأذا ما كانت معاني الكلام ولائد الْمتكلّم ، وأنّها مزاجُ فكرِه وشعورِه ، وأنّها خاضعة لطاقاتِه الشعورية والفكرية ، ولملكاتِه وقدرتِه على التوليد والإحكام ، فكيف تكونُ تلك المعاني إذا ما كانت معانيَ إلهية قائلها هو العليمُ الحكيمُ الْخبيرُ المُحيطُ الّذي عنده مفاتح الغيب ،والذي يعلمُ السّرَّ وأخفى؟

وممّا يجبُ الالتفاتُ إليْه أنّ المعنى القرآنيّ يتسمُ بثلاث كليات: (الوحدانية ،وجلال الألوهية،وجمال الربوبية)

هذه الثلاثة تراها حاضِرة في كلّ آيةٍ من آيته ذات معنى تام.

وكلّ متدبّر لآيةٍ من آياتِ الكتاب العزيز يجدُ أثَر هذه الثلاثة في قلْبه ، وإن غلب أحدها الآخر في سياق غلبةَ ظُهورٍ لا غلبَةَ حُضُورٍ . وأقرب الآياتِ إلى قلبك مستهلّ سُورةِ الفاتحة ، بلْ البسْملةُ إن تدبرت رأيت فِي (الباء) في قَولِه: (بِسْم اللهِ) جلالَ الألوهية والوحدانيّة وجمال الرّبوبية والمعونَةِ. وهكذا لا يَكادُ يَغِيبُ هذا الوحدانيةَ والجلالُ والجمالُ عن قلبك السّليم الْمُعَافَى مِنْ داءِ الغفلَةِ والهوى والعصبيّة. وذلك لا يكون الا في معانِي البيانِ القُرآنيّ .

أنّى لِذِي معنى من الخلائقِ أجمعين أنْ يمنحَ كل معنى من معاني كلامه شيئًا منْ هذه الثلاثة ؟ لا لنْ يكون.

كذلك يريك الخطابي مرجع المزية في هذه الثلاثة قائمة متمازجة ، ليس لأحدها فضلُ سبقٍ أو تميُّز عن الآخرِ، وليس لأحدِها أن يستغنِيَ عنِ الآخرِ فِي تحقيقِه الْمُتميّز، ومِن ثم تَتَلاشَى فكرةُ إرجاعِ المزيّةِ والفضيلةِ إلَى ما هُو الأصلُ مِنها ،

وما هُو الفَرعُ ، فليس ثَمَّ أصلٌ وفرعٌ ، إنما هِيَ عناصِرُ تمازَجت فكان مِنْ تَمازُجِها علَى نهجٍ معين هذا التَّميّز وتلك الفضيلة.

هذا الذي انتهى إليه الخطابي كافٍ لمن أراد أنْ ينطلقَ إلى فقه الواقع البيانيّ ، وينصرفَ عن تشقيقِ القولِ في أيِّ الأمرين اللفظ أو المعنى ترجع إليْه المزيّة.

العَودُ إلَى تشقيقِ القولِ فِي هذا إنّما هُو ترفٌ فِكريّ ، أو إفلاسٌ ذوقيّ ، لأنّه مَهما اتّسعَ وامتدّ ، فَلَنْ يَخرُجَ بِما هُوَ أعلَى وَأمجدُ ممّا جاء بِه الخطّابيّ مِن فِكرة تَمازُجِ المقوّماتِ الثّلاثةِ لِبناءِ الكلامِ .

وما جاء بِه عبد القاهر من بعدُ كان في بيانِ كيفية النظم ، وليس في بيان مرجعِ المزية لأنّ هذا نجدُه فيما جاءَ به الخطابيّ، ولكنّا لا نجد فِي كلامِ الْخطّابيّ بيان كيفيّة النظم ومستوياتِه ، وهذا ما تفضّل به عبد القاهر

****

(ضروب المعاني في القرآن)

وإذا ما كانَ أبو سُليمانَ الْخطّابِيّ ذاهبًا إلى أنّ معانِي الْقُرآن أصحّ المعانِي ،فإنّه يشيرُ إلى ضُروبٍ من المعاني الّتي حملَها النّظمُ:

منها التّوحيد ، والتّنزيه والدّعوة إلى طاعتِه ، وبيان منهاج عبادتِه ، من تحليلٍ وتحريمٍ ، وحظرٍ وإباحةٍ ، ومِنْ وعظٍ وتقويمٍ وأمرٍ بمعروف ونهْي عن مُنكرٍ ، وإرشادٍ إلى محاسنِ الأخلاقِ وزَجرٍ عن مساوِيها (بيان إعجاز القرآن:٢٧)

هذه ضروبٌ من المعاني مِنها ما يَنتمِي إلَى المعاني التّكليفية عقيدةً كالتّوحيد والتّنزيه ، ومنها ما ينتمِي إلَى المعاني التكليفيّة شريعة كالدُّعاء إلى طاعته ، وبيان منهاج عبادتِه من تحليل وتحريم ، وحظر وإباحة

ومِنْها مَا ينتمِي إلَى المَعاني التثقيفيّة كالوَعظِ والتّقويم . والأمرِ بالمعرُوفِ والنَّهْيِ عن الْمُنكرِ . والإرشادِ إلى مَحاسِنِ الأخلاقِ والزّجرِ عَن مساوِيها.

وهذه المعانِي على تنوّعِها تَأتِي فِي البيانِ القُرآنِيّ مُتمازِجةً ، فقلّما تَجدُ معنًى مِن معانِي التّكليفِ الْعقَديّ أو الشّرعِيّ إلاّ كان مَمْزُوجًا بِه ومَحفُوفًا بِه فنونٌ مِن

المعانِي التَّثقِيفِيَّة ، وكذلِك المعانِي التَّثقِيفِية قلَّما تخلُو مِن مَعنًى تكليفيّ . وهذا التمازج وجه من وجوه الإعجاز البلاغي للقرآن ([1])

من رحمة الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى- أنّه لا يأتِي بتكليف عقدي أو سلوكي (حركي أو نفسيّ) إلّا ويخادنُه تثقيفٌ للنفسِ والعقلِ والفؤاد بحيثُ تستحيل رؤية من يتلقى التكليف إلى تشريف : لا يتلقى فؤادُه الرشيد السمعُ البصيرُ الأمرَ والنَّهي على أنّه تشريفٌ من الله تعالى أن أمره بهذا أو نهاه عن هذا ،وحينئذٍ يقبل على الطاعة إقبال محبٍّ ، فيتقن، ويحسنُ ،وهذان : الإتقان والإحسان قلّ حضورهما في ممارسات كثير من الناس ، ولا سيما في زماننا

ويؤكّد الخطابيّ أنّ نَسَقَ هذه المعاني قائمٌ على أنْ يُوضَع « كلُّ شيْءٍ مِنها مَوضِعَه الَّذِي لا يُرَى شَيْءٌ أَوْلَى مِنْهُ، ولا يُرَى فِي صُورةِ العقلِ أمرٌ أليقٌ مِنْه مودعًا أخبارَ القرون الماضية وما نزل مِن مَثُلات اللهِ بِمَنْ عصَى ، وعائدَ منهم مُنبِئا عَن الكوائِنِ المُستقبلَة فِي الأعصارِ الباقية من الزمان جامعًا فِي ذلك بيْن الحُجَة والمُحتجَ له والدَّليل والمدلُول عليه ؛ ليكونَ ذلك أوكدَ لِلزُومِ ما دعا إليه وإنباء عن وجوب ما أمرَ به ونَهى عنه.»(بيان إعجاز القرآن.ص: ٢٨)

يُبينُ الخطابيّ أنّ معانِي القُرآنِ علَى جَلالِها وجَمالِها إنّما تجمعُ إلَى ذَلك مكانتَها في مساقِها وموقِعها ، وهَذا عاملٌ مِن عَوامل تحقيق المزيةِ والفَضِيلَة والفَوقِ ، فقد يكون الشَّيْءُ جليلاً في نفسِه إلاّ أنّه يفقدُ ذلك إذا لم يُقم مقامَه الأنس بِه ، فهذا الأنسُ هو العامل المفجّر المثوّر ما فيه فيدفقُ حسنُه وإحسانَهُ .

---

[1]) هذا الوجه الإعجازي هو الذي يعده الحداثيون مطعنا من مطاعنهم في القرآن ،ولذا يسعون إلى إعادة تصنيفه وتحقيقه من نسخ خطية، وإخراج نسخة محققة [كذا] من عدة نسخ ، كما فعلت اليهود ،والنصارى ، ذلك كان مشروع الهالك :محمد أركون وكان يجاهر بهذا ،وكانت بعض دول الخليج تستقبله عند زيارتها استقبال الفاتح المجدّد . وقد ابتلي الإسلام في عصرنا بمن ينتس

ارجع إن شئت إلى كتاب : نحو نقد العقل الإسلامي»: لمحمد أركون.ترجمة وتقديم هاشم صالح. نشر: دار الطليعةبيروت.ط(١) سنة٢٠٠٩م (تقديم المترجم ص:١٠-١١،وكتاب « الفكر الأصولي واستحالة التأصيل؛ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي» لمحمد أركون . ترجمة هاشم صالح/ دار الساقي . بيروت.ط(٣) سنة ٢٠٠٧م. ص: ٤٥

فمَن استغنى بالوقف على موضوع المعنى عن أن يجمع إليه الوقوع على موضِعه فاته شيءٌ كثير من المعنَى القرآني الذي تتعدَّد روافده مثلما تتعدد فوائده،وغير قليل من روافد معانيه الإحسانية ليستْ بروافد كسبيّة تتلقى بالتّعليم المباشر، أو تُلقَّن .

وهو بهذا يهدينا إلى أن نحسن البصر بمواقع الأشياء، وعلاقتها بسباقها ولحاقها،وسياقها المديد ، ومدى تحقق المآنسة الفنية ، فليس إحسان النظر في الشيءِ نفسه كافيًا ، بل لا بُد من النظرفي موقعه بين أقرانه. وتلك مَهمة «علم التناسب» الرّئيسة

ويجعلُ الإتيان بمثل هذه الأمور وتألف اختلافها وتنوعها والجمع الحكيم المحكِم بين أشتاتها ومتقابلاتها حتى تنتظم وتتسق، فكأنها من نوعٍ واحد ،فإنّما هو أمرٌ يعجز عنه قوى البشر . ولا تبلغه قدرهم ، لافتقارهم إلى ما يُحقق ذلك . إنما هم بشرٌ ، قليلٌ ما يعلمون ، فانقطع الخلق دونه وعجزوا عن معارضته بمثله أو مناقضته في شكله .فالتأليف بيان معاني القرآن في عالم "الأمر" كمثله التأليف بين العباد في عالم الإنسان (وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (الأنفال: ٦٣)

فاستحقاقات النُّظم المعجز لا قِبَل لأحد من البَشر،أيًا كان مقامُه في الإبانة عن أن يحوم حول هذا البيان المعجزِ ،فيأتي بشيْءٍ يُمكن لأحد أن يتخيَّل أنه يقاربه ، ومردُّ ذلك أن الاستحقاقات لا تبلغ قوى البشر جميعًا أن تحصل نزيرًا منها ،وإذا ما كان عالم الخلق لا يطيق أحدٌ من العالمين بل والعالمون أجمعون أن يأتوا شيئًا منه فكيف بعالم الأمر ، بل إنّ الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى – قرر عظيم ضعف الناس بقوله تعالى : يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ (٧٣) مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٧٤)[الحج]

فمن عجز عن هذا على هوانه (استنقاذُ ما يَسلُبه الذّباب) فهو أشد عجزًا عما هو فوقه.

الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى – أثبت عجز الَّذِينَ يَدْعُوهم النَّاسُ مِنْ دُونِ اللهِ تعالى ، ليقرر عجز عابديهم ، فالشأن أن يكون المعبود أعلم وأقدر من عابده. وهذا مسلك لطيفٌ في المحاجة.

وبهذا يتبين لك عظيمُ المفارقة بين ما يقدرعليه العالمون أجمعون، وما يكون من الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى . فالفرق بين كلامه تعالى وكلام أي من العالمين هو الفرقُ بيْن الله تعالى المعبود، والعالمين أجمعين.

ولذا يمكن أن تجيب عن سؤال من هو مؤمن بأن القرآن كلمة الله :" لِمَ كان القرآن معجزًا ؟ " بأنه كان معجزًا ؛ لأنه كلمة الله تعالى. وكلّ ما كان من كلام الله تعالى هو معجزٌ، وإن لم يَتحدَّ به، لأنه ليس مما يعرف مَن يُتحدَّون به شيئًا منه

فرقٌ بيْن المعجز، وما يُتحدَّى به : ما هو معجزٌ أعمُّ ممَّا هو متحدًّى به ، وذلك لا يخفَى ، فلسيدنا رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِه وصَحبِهِ وَسَلَّمَ – آيات بيناتٌ لا تحصَى على أنّه النَّبيّ الصادقُ الأمينُ الخاتم ، رأس هذه الأيات " القرآن" .هو الأية الفريدة التي وقع التّصريح بالتّحدّي بها ولو شاء سيدنا رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِه وصَحبِهِ وَسَلَّمَ – أن يتحدّى بكل آياته لكان له ذلك،وما نقض أحدٌ واحدة منها، بل إنّه هو - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِه وصَحبِهِ وَسَلَّمَ – آية لايمكنُ أن يكونَ في الخلق مثله خلقًا ، فمن ذا الّذي هو أهلٌ من العالمين أن يقول فيه ربه وخالقه ومرسله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى :(وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) (القلم:٤)

وهذا وثيق الصّلة بأمر النّظم، والاتساق ، وإحكام العلاقات بين مكونات البيان ،وهذا أمرٌ ليس مرجعه إلى أمورٍ قريبة الإدراك ؛ لأنّها لا تعتمد على ما هو حسّيٍ ، يتقاربُ النّاسُ في إدراكِه فضلاً عنْ فقهه، بلْ هو أمرٌ مرجعه إلى الواقعِ الجوانيّ للبيان فالمعانِي هي معدِن النَّظم ،والتَّناسق، وهي محل الصنعة والتحكيك والإتقان في وثاقة صِلةِ الرّحم بينها والبحث في غيرِها عن هذا النَّظم والاتّساق بحثٌ في المَجْلَى والمَشهَدِ ،لا في المعدِنِ الّذي يكمُن فيه رأسُ الفضيلة ،وسببُ التّميّز ولا سبيل لك إلى بلوغ المعنى إلا من باب صورته .

والبصرُ بما هو جُوانيٌّ في البيانِ من خلال صورته في سياقها المقالي والمقامي تنزّلًا وتنزيلًا إبداعا وتلقيا يحتاجُ إلى مزيدٍ من الفراسةِ البيانية الرشيدة المؤيدة بالعلم الصَّحيح الصَّريح ، وذلك لا يتحقَّق لكثيرٍ من النَّاسِ، فهو محلُّ تفاوتٍ بالغٍ بيْن النّاس.

وليس وَضعُ المعاني موضعها الأخص الأشكل خاصًا بالمعاني الإفرادية في بناء الجملة وإن طال امتدادها، بل ذلك قائمٌ في المعاني التَّركيبية بين الجمل ، وما فوقها.

إذا ما نظرنا في سورةَ من القرآن كسورة الضحى رأينا بلاغة التَّناسق بين المعاني في حركة المعنى على مستوى الامتداد الأفقي للمعنى والامتداد الرأسيّ

وقد هَدانا أشياخُنا - رَضِيَ اللهُ عَنْهُم - إلى ما في سورة (الضحى) من التنسق العجيب .

يقُول الله سبحانه وتعالى:(بِسمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحيمِ وَالضُّحَى* وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى* مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى* وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى* وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى* أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى* وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى* فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ* وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ* وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ)) {الضحى:١-١١}

فهذه إحدَى عشرة آيةَ هي أربعةُ معاقد على النحو التالي:

أ) المعقد الطليعة :

(بِسمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحيمِ وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى)

ب) المَعقَد الأول

(١) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى*(٢) وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى* (٣)وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى)

ج) المعقد الثاني

(١) أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى*(٢) وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى*(٣) وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى)

د) المعقد الثالث

(١) فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ*(١) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ* (٣) وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ)

استفتحت السورة بالقسم : (وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى)

وجاء جواب القسم من ثلاث جمل: (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى/ وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى/ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى)

فهذا يمثّلُ الوعد الإلهي لنبيه صلّى اللهُ عليْهِ وسلّم ليطمئنّ فؤاده ، ومن ثَمّ لنْ يجد التوجسُ خيفة أو القلقُ سبيلاً إلى قلبِ النبيّ صلّى اللهُ عليْهِ وسلّم .

وإذا نظرت في هذه الجمل ألفيت كلَّ جملةٍ تحملُ وعدًا بنعمةٍ جليلة ،رتّبت ،ونسقت نسقًا بديعًا.

وانظر كيف انتهى الوعد بقوله تعالى (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى) وهذا قمة العطاء وتأمل قوله(ربك) فهو عطاء تربية وتنمية وتصعيد ،لا عطاء استدراج.

كل ذلك وكثير غيره ملأ قلب النبي محمد صلى الله عليْه وسلّم في مبدإ الدّعوة ، فكانت حركته في دعوته مؤسّسة على عظيمِ اليقين بنصرِ اللهِ تعالى وحفظِه وتأييدِه ورفعِ دعوة وإزهاقِ الباطل ،ومثل هذا لايجد الملل والخوف واليأسُ طريقًا إلى قلب من وعده ربه تعالى بذلك.

ثم جاء ما يزيد هذا الوعد قرارًا في قلبِه ، بتذكيره وتقريره بنعمٍ سبقت عليْه من ربّه سبحانه وتعالى منذُ أن نشأ إلى أنْ جعله نبيًا ، تجدُ هذه أيضًا ثلاث جملٍ (آيات) كلّ جملةٍ (آية) تحملُ نعمة أنعمها عليه : ((أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى* وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى))

هذا الاستفهام الإقراريّ يملأُ القلبَ يقينًا ، وهو في هذه الحقبة من الدّعوة شديد الاحتياجِ إلى ذلك المَددِ الربّانيّ

وتنظر ، فتجدُ هذه الجملَ الثلاثَ منسوقةً على النّحوِ الذي جاءت عليه الجملُ (الآيات) السابقة ، فالأولى في القِسمِ الأوّل: ((مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى)) تعادلُ الأولى في القِسمِ الثّاني : ((أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى))

والثانية تعادل الثانية: (وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى) تعادل الثانية:(وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى)

والثالثة: ((وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى)) تعادل الثالثة : ((وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى)

وتنظر في الآيات الثلاث الأخيرة ، تجدها قد تكفّلت بالأدبِ له، وتربيتِه ، ودعوتِه إلى أن يفعلَ في أُمّتِهِ ومعها ما فعل الله سبحانه وتعالى معه :

((فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ))

وتنظرُ فتجدُ الأولى : (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ) تعال الأولى في القسمين (المعقدين) السابقين : (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى/ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى)

وتجد الثانية من القسم الثالث:(وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ)) تعادل الثانية من القسمين الأولين : (وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى/ وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى)

وتجد الثالثة من القسم الثالث : (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ) تعادل الثالثة من القسمين الأولين :(وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى/ وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى)

وبذلك تجد اتساقًا على الامتداد الأفقي بيْن آيات كلّ "معقد" لا يخفى عليْك

وتجد اتساقًا على الامتداد الرأسيّ فيه لطفٌ :

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى/ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى / فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ

وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الأُولَى/ وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى / وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى/ وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى / وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

هكذا تجد كلّ نعمةٍ تبدأ بوعدٍ ، يتلوها تقريرٌ بسبقِ مِنَحٍ ربّانية يؤكّد الوعد ، ثُمّ إغراء بفعل يضمن تحقيقه استمرار المِنَحَ العطايا .(1)

وكلما كان ظاهر المعاني ذا تباين كان التأليف بينها ووضع كلٌ في موضِعه مناط إبداع في البيان البشري ،ومناط إبلاس وإعجاز وإدهاش في بيان الوحي قرآنا وسنة

ويقُولُ الْخَطَّابِيُّ في هذا :«الْجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتسق أمرٌ تعجز عنه قُوى البَشر،ولا تبْلغه قُدرهم ،فانقطع الخلقُ دونَهُ ، وَعَجزوا عن مُعارضَتِهِ بِمثْله

---

(1) أفدت أصل القول في اتساق النظم في سورة " والضحى. من حديث الإمام محمد متولي الشعراي - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – في برنامج تلفازيّ .

أَوْ مُناقضته في شكْله»(بيان إعجاز القرآن:٢٨) وهذا الذي قاله يمكن أن يكون هو باعثُ القاضي الباقلانِي (ت: ٤٠٣هـ) على أن يُعنى بهذا في كتابه «إعجاز القرآن» لا على مستوى بناء الجمل ،بل وعلى مستوَى بناء ما فوقها، مع ملاحظة ما بين " الخطابي" و" الباقلاني" في مناطات الاختلاف .

******

(عمود بلاغة البيان)

لم يكتَف الخطابي بأنْ يشيرَ إلى أن الذين قالوا إن وجه إعجاز القرآن بلاغته لم يكشفوا عن حقيقته ، بل سعى إلى أن يُبين عن عمود البلاغة في البيانِ كلّ البيان إلاّ أنّه في البيان القرآني كان على نحو لا قبل لأحد من العالمين أن يأتي بشيءٍ مثْله

سعى أبو سليمان إلى أن يُبين عن عمود البلاغة في كلّ بيان بليغ فقال: " ثُمَّ اعْلم أنَّ عمودَ هذِه البلاغةِ الّتى تجمع لها هذه الصفات هو وضع كلُّ نوعٍ مِن الألفاظِ الّتى تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به " (بيان إعجاز القرآن ص :٢٩)

استهل مقاله بقوله «ثُم اعْلم » اصطفاء «ثُمّ» إيماءً إلى أن ما سبق وإن كان بالغ الرِّفعةِ في بابِه فالذي هو آتيك بيانُه بعدُ أجلُّ وأكرَمُ ، ممَا يحملِك على أن تتحقُّق باستحقاقات " العلم" فقال لك :«اعلم» وأهل العلم إذا ما صدَّروا بيانَهم بقولهم «إعلم» إنّما يرشدونك إلى أن ما هو آتيك قولٌ هو نتاج تبصّر ، وتدبّرٍ ، ومفاتشة ، ومراجعة ، وتوَثق ، وتعمّلٍ ، فحقه عليك أن تلقاه لقاء العلمِ المحقَّق. دعوةٌ لك أن تكونَ على قدر ما يُسْدى إليك . فلئنْ غفلت ، فقد كفرت بالنعمةِ ، فحيثُ جاءك قولهم «اعلِم» فانتصبْ ، واستحضرْ كلَّ مدْركاتِك الحَسية والمعنوية،وأستعن بربك تعالى من بعد أن تتطهّر وتحرّر من عوائقِ التلقّي الْحسّيةِ والمعنويّة. غير قيلٍ من طُلاب العلم يسمع العالم يستفتحُ مقالتَه له بقوله«اعْلم» وكأنّه لا يسمعُ، فيمضِى غير مستجيب ، وهذا أوَّل العُقوق ، فكان أهلا ألا يكرم . «جزاءً وفاقا» .

وقوله :« عمودَ هذِه البلاغةِ الَّتى تجمع لها هذه الصفات...»

هاديك إلى أنه إنما يحدثك عما يحقق للبيان بلاغته ، « وضع كلُّ نوعٍ مِن الألفاظِ الَّتى تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به »

قوله:«الألفاظ» يحسُن بك ألَّا تحصرها في الكلم مفردة بل تتجاوزها إلى ما فوقها من الجمل ، بدلالة قوله « الَّتى تشتملُ عليها فصول الكلام » ففصول الكلام لا تنحصر في «الجملة» بل يمكن أن تمتد إلى فصول بنية النص «المعاقد»

ومن كانت له عناية بالجزئيات كانت عنايته بما تكون له «الكليات» من اعتنى بأمر صغير كانت عنايته بالكبير أعلى .

ألا ترى أن سيدنا رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِه وصَحبِهِ وَسَلَّمَ – كان يحثنا على أن نتقن صناعتَنا أصغرَ الأشياء مثل تسوية القبر بعد الدفن، ([1]) فإتقان ما هو أكبر أولى فليس من العقل أن يحثنا على أتقان مثل هذا ،ونهمل ما هو الأكبر والأهم الذي يترتب على ترك أتقانه مفاسد لا تطاق.

ومن هنا نفقه حكمة استهتار البلاغيين والإبلاغ في مدارسة الخواص التَّركيبية والدلالية للجملة ،وجزء من بنية النَّصّ .

كأنهم يرون أن تحقيقَ التناسب والتآلف والتآخي بل والتناغي بين مكونات الجملة مفضٍ لا محالة إلى تحقيق ذلك فيما فوقها .

ما قاله الخطابي هنا إنما هو بيانٌ لِما هُو مُحقِّقٌ للكلام على امتداده بلاغتَه أيْ هو يُبينُ لنا عَن الإستحقاقاتِ الَّتي علَى المتكلم أن يوفِّيها لكل مكون من مكونات البيان في كليته،لِيكونَ كلامُه بليغًا .

---

[1])روى الطبراني في العجم الكبير بسنده نْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَسَّانَ بْنِ ثَابِتٍ،- رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - عَنْ أُمِّهِ سِيرِينَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - قَالَتْ: "حَضَرَ ابْنُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكُلَّمَا صِحْتُ أَنَا وَأُخْتِي نَهَانَا عَنِ الصِّيَاحِ، وَغَسَّلَهُ الْفَضْلُ بْنُ الْعَبَّاسِ، وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْعَبَّاسُ، وَجُعِلَ عَلَى سَرِيرٍ، ثُمَّ حُمِلَ فَرَأَيْتُهُ جَالِسًا عَلَى شَفِيرِ الْقَبْرِ إِلَى جَنْبِهِ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَنَزَلَ فِي قَبْرِهِ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ، وَأُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَأَنَا أَصِيحُ عِنْدَ الْقَبْرِ وَمَا نَهَانِي أَحَدٌ، وَخُسِفَتِ الشَّمْسُ يَوْمَئِذٍ، فَقَالَ: النَّاسُ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « لَا يُخْسَفُ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ» وَرَأَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فُرْجَةً فِي اللَّبِنِ، فَأَمَرَ أَنْ تُسَدَّ فَقَالَ: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا عَمِلَ عَمَلًا أَحَبَّ اللهُ أَنْ يُتْقِنَهُ»

فهُو قولٌ منظورٌ فيه إلى البلاغة فنًا يمارسُه المتكلم، وليس قولًا في البلاغة علمًا يمارسُه البلاغي (المتلقي) في تلقيه البيان ومدارسته ونقده تفسيرًا وتقويمًا .

وهذا شأنُ كثير من تعاريف العلماء «البلاغة» على ما تراه عند أبي الحسن الرماني(ت:٣٨٦هـ)،في رسالته «النكت في إعجاز القرآن »وعبد القاهر(ت: ٤٧١هـ) في كتابه «دلائل الإعجاز»، والخطيب القزوينيّ (ت :٧٣٩ هـ) في كتابه «الإيضاح».

وإذا ما تحقّق لك العرفانُ ما به يحقّق للكلام بلاغته ، فأنت بلاغيًا تكونُ مهمتُك النّظر في البيانِ للتبيّن مدى تحقّق هذه الاستحقاقاتِ في البيان الّذي بين يديْك تدرسه «تتلقاه» .

هذا الاستحقاق: وضعُ كلّ نوع من الألفاظ : «الإفرادِيّة والتّركِيبِيّة » موضعه الّذي يحقّق له الخصوصيّة الّتي لا تجعل لغيره الحقّ في مشاركتِه الإبانةَ به عن المعنى المَصنوعِ في فؤادِ المتكلّمِ ، وتحقق له الانسجامَ والمشاكلةَ مع مكونات الصّورةِ في وجودِها الجمعيّ، وفقًا لتشاكل مكونات المعني المصنوع في فؤاد المتكلم .

هذا الاستحقاق هو جوهرُ " مطابقةِ الكلامِ لمقتضَى الحالِ" كما عبّر الخطيب القزويني(ت :٧٣٩هـ) وهو الذي يُحقّق للكلامِ حُسنَ دَلالتِه وتمامِها وتبرُّجِها فِي صورةٍ هي أبهَى وأزينُ ،وآنقُ وأعجبُ ، كما جاء عن عبد القاهر(ت"٤٧١هـ)، وهو الّذي يُحقّق " إيصالَ المعنَى إلى القلبِ فِي أحسنِ صورةٍ مِن اللفظ " ، كما جاء عن الرُّمَّانِيّ(ن:٣٨٦هـ)

عبارة الخطابي هذه التي جعلها عمودَ بلاغة الكلام هي أصلُ كلّ تعريفٍ للبلاغةِ ممّا جاء به أهل العلم من بعده .

ووضع اللفظ الإفرادي أو التركيبيّ في موضعه الأخصّ الأشكلِ لا يتحقّقُ إلّا بمراعاة ما يقتضِيه حالُ السّياقِ المقالِي والمقامِيّ للكلام بكلّ ما تتسعُ له «أل»في قولنا«الحال» فهِي «ال الاستغراقية»

وقوله «كلُّ نوعٍ مِن الألفاظِ الّتي تشتمل عليها فصولُ الكلام » دالّ على أنّه لا يحصُر الألفاظ في وجودِها الإفراديّ ، بل هي شاملة لها وللصورة التركيبية،

فكما أنَّ لكلِّ لفظٍ مفردٍ معنًى وضعيا، له موضعه الأخصُّ الأشكلُ في كلِّ كلامٍ بليغ كذلِك لكلّ صورةٍ «تركيب» معنى سياقيّ له موضِعه الأخصّ الأشكلُ في كلّ كلامٍ بَليغٍ .

ومِن البَيّن أنّه لا تنحصر عنايتنا بلاغيين بالمعانِي الوضعيّة الإفرادية للكلم، بل إنّما الاعتناء بها في سياقها التّركيبيّ

وقوله: « الّتي تشتملُ عليها فصول الكلامِ » يهديك إلى ذلك، فهي عبارةٌ دالة دَلالة بيّنة على أنّ الاعتداد بمعانِي فُصول الكلام .

وفصولُ الكلام لا تتكوّن من كلماتٍ بل من جملٍ وما فوقها ، فالوحدة الصُغرَي لفصول الكلام إنّما هي الجملة ممتدة أو غير ممتدة.

وتسمية معاقد الكلام، ومعانيه الكلية وصورها فصولًا، ليس من «التفاصل» : (التّباعد) بل من«التّفصيل» .

في الفَصل إيحاءٌ بالتباعُد أو التجزئة، وفي «التفصيل»إيماء إلى التماسك ، فلا يكون تفصيلٌ إلا من إجمال.

فمن البيّن أنك لا تمارس تفصيل البيان إلا إذا تحققت رؤيتك له على سبيل الإجمال ومعرفة معاقد القول التي حققت له تكامله وإجماله : اجتماعه.

وقوله «الأخصّ الأشكل» هادٍ إلى أنّه يرَى أنّ لكلّ معنًى إفرادِي أو تركيبيّ صورته اللّفظية، فهي أخصّ به لا يستقيمُ أن يقوم مقامَه لفظٌ آخرُ أو تركيبٌ آخَرُ ، فهو بهذا ينفي ما يسمَّى بالتّرادف على مستوى الكلم، والتّماثل على مستوى التّراكيب، فليس في اللسان العربي كلمةٌ إلّا ولها موضع تحسن فيه ،وليس فيه كلمةٌ تحسن في كلّ موقع فكما أن سيدنا رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِه وصَحبِهِ وَسَلَّمَ – قال: « أَنْزِلُوا النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ ». (رواه أبو داود في كتاب«الأدب» من سُننه من حديث أم المؤمنين عائشة - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – فكذلك أنزلوا الكلم والكلام منازله .

قوله "الأشكل" هادٍ إلى تآنس الصُور لتآنس معانيها ،وهذا كما تراه قد تجاوب معه قول عبد القاهر: " ولا جهةَ لاستعمال هذه الخصالِ غيرُ أنْ تأتي المعنى من

الجهة هي أصح لتأديته ، وتختار له اللفظَ الذي هو أخصُ به، وأكْشَفُ عنه وأتمُ له، وأحرَى بأن يَكسبَه نُبلاً، ويُظْهِرُ فيه مزيةً."

ليسَ في عالمِ البيانِ العالِي تناسخٌ ،وليسَ فيهِ شَيءٌ يُغنِي عنْه شيْءٌ ، فلكلَ خصُوصيته ،وفرادتُه ، وقيمَتُهُ فِي وجُودِه الفرديَ والمُجتَمعِي

*****

[أثر وضع الكلم وما فوقها في غير موضعها الأخصَ الأشكل]

يهدي الخطَّابيّ إلى أثرِ وضعِ مكوّنات البيان في غيرِ موضِعها الأليق الأنس قائلًا: " إذا أبدل مكانه غيره جاء منه :

= إمَّا تبدّل المعنى الذى يكون منه فساد الكلام

= وإمّا ذهاب الرّونق الذى يكون معه سقوط البلاغة .

ذلك أنَّ في الكلام ألفاظًا متقاربة فى المعانى يحسِب أكثرُ النَّاس أنَّها متساويةٌ فى إفادة بيان مرادِ الخطابِ، كالعلم والمعرفة والحمد والشكر والبخل والشَحَ وكالنعت والصفة ، وكقولك : اقعد واجلس وبلى ونعم ، وذلك وذاك ، ومن وعن ، ونحوهما من الأسماء والأفعال وحروف الصفات مما سنذكر تفصيله فيما بعد .

والأمر فيها وفى ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك ؛ <u>لأنَّ لكلَ لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان في بعضها</u> "(بيان إعجاز القرآن:٢٩)

جعل الأثر السلبيّ لوضع الشيْءِ في البيانِ في غيرِ موضِعه الأخصَ الأشكل قائمًا في أمرين:

<u>الأوّل</u> : تبدّل المعنَى الّذى يكونُ منه فسادُ الكلامِ

<u>والآخر</u>: ذهابُ الرّونق الّذى يكون معه سقوطُ البلاغة

نحن إزاء أمرين : تبدل المعنى ،وذهاب الرونق

<u>الأوّل</u> يحقق هدمَ الكلامِ ووأده ، لأنَ هذا التَّبدل في المعنى زاهقٌ لروح البيان، فلا يبقى ما يستَفاد منه .

وهوهنا يلحظ ما جاء بِه سيبويه من تقسيم الكلام من حيثُ الاستقامة والإحالة .

وفساد الكلام يخرجُه عن الإفادة على أيّ مستوى .

والآخر : ذهابُ الرّونق وإن بقي للكلام إفادتُه ، وكان ممّا يُمكن أن يوقف علَى غَرَضِ المتكلّم به علَى نحوٍ ما إلا أنّه فاقدٌ لبلاغتِه وأدبيّته . فهو وإن كان دالًا على أصلِ معنَى الكلامِ إلّا أنّ عناية البلاغِيّ به كمثّل عنايتِه بأصوات الحيوان ،كما يقولُ السّكاكيّ (ت:٦٢٦هـ) وهو ما تراه في كلام كثيرٍ مِن الدّهماءِ.

"الرّونق" إذن هو الّذي به تتحقّق بلاغة البيان وأدبيتِه وطرافته .

الخطّابيّ هنا يتكلّم على مستويين من الكلام .

كلام صحيح غير بليغ ، وكلام صحيح بليغ. كلاهما لم يتبدل فيه المعنى، ولذا لم يفسد، وأحدهما فقد رونقه ، ففقد بلاغته وأدبيته

هذا يجعلك تدرك ما في قول العالمة الجليلة بنت الشاطئ - رَضِيَ الله عَنْها:

« ومناط البلاغة في النظم القرآني، عند الخطابي، إنّ "اللفظ في مكانه إذا أبدل فسد معناه أو ضاع الرونق الذي يكون منه سقوط البلاغة"

وهذا الملحظ الدقيق، هو المحور الذي أدار عليه عبد القاهر مذهبه في الإعجاز بالنظم، وهو أيضاً مما يلتقي - إلى حد ما - مع جوهر فكرتنا في الإعجاز البياني، ثم نختلف بعد ذلك في تحقيق مغزاه ولمح أبعاده وطريق الاحتجاج له.

فالخطابيُ حين يقول بسقوط البلاغة لفساد المعنى أو ضياع الرونق، يتجه إلى الرونق اللفظي فيجعله غير فساد المعنى.

وسنرى الجرجاني يعتمد هذه التفرقة بين المعنى واللفظ أساساً لنظريته في النظم، على حين لا نرى اللفظ منفصلاً عن معناه بحيث يمكن أن يصحَّ أحدُهما والآخر فاسد، بل يفسد المعنى بفساد لفظه، ولا عبرة عندنا برونق لفظي مع فساد المعنى»أهـ

ما قالته الجليلة بنت الشاطئ فيه نظرٌ ناقد .

لم يكن الخطابيّ بالذاهبِ البتة إلى أن رونق اللفظ باقٍ مع فساد المعنى، فذلك لا يقوله ناشئة في طلب العلم بالبيان ، فكيف بالخطّابيّ.

هو يذهب إلى أنّ وضع الكلم في غير مواضعها قد يترتب عليه فساد الكلام ، فلا يمكن أن يُفهم منه شيءٍ ، ذلك أن المعنى تبدّل ، ولما كان كذلك ، فأنّي يكون له مع ذلك رونق كما فهمت النبيلةُ بنت الشاطئ ؟!!!

وهو يقول إن وضع بعضِ الكلم في غير موضعه قد لا يفسد أصل المعنى بل قد يفهم المعنى ، ولكن تذهب بسبب هذا بلاغته .

أرأيت إذا قلنا في غير القرآن: وتحبّون المال حبًا كثيرًا أو عظيمًا . لا يفسد أصل المعنى ،ولن يلحظ غير أهل العلم بالبيان أنّ العبارة مغسُولة من البلاغة .

لأن قوله (جمًّا) كما جاء في قوله تعالى : {وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا}[الفجر:٢٠] محقّقٌ لغير قليلٍ من بلاغة البيان الكاشفة على طبيعة النفسِ الإنسانية إزاء المال وهذا ما يعينك على فهمه ما رواه الشيخان بسندهما عَنْ عَطَاءٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ - رضى الله عنهما - يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِىَّ - صلى الله عليه وسلم - يَقُولُ « لَوْ كَانَ لاِبْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لاَبْتَغَى ثَالِثًا ، وَلاَ يَمْلأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلاَّ التُّرَابُ ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ »

وما رواه مسلم في كتاب (الزكاة) من صَحِيحِهِ بِسَنَدِه عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِه وصَحبِهِ وَسَلَّمَ - « يَهْرَمُ ابْنُ آدَمَ وَتَشِبُّ مِنْهُ اثْنَتَانِ الْحِرْصُ عَلَى الْمَالِ وَالْحِرْصُ عَلَى الْعُمُرِ ».

هذا المعنى لا يتحقّقُ بقولنا كثيرًا أوعظيما أو شديدا ونحو ذلك .

وكذلك إذا قيل في غير القرآن في أحكام ميراث الأولاد ذكورا وإناثًا: " للأنثى نصف حظ الذكر " لم يفسد أصلُ المعنى، لكن ذهب رونق بلاغته على ما لا يَخفى عليك .

ولو أنّها - رَضِيَ اللهُ عَنْها – استحضرت ما قاله الخطابي في الرد على من اعترضوا على إعراب القرآن بفعل الأكل دون الافتراس في قوله تعالى«فأكله الذّئب» - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - لعلمت أنّ الخطابيّ يذهبُ إلى أن إقامة بعضِ الكلم موضِع بعض قد لا يترتب عليه فساد أصل المعنى، ولكنه يفضي إلى «ذهاب الرّونق الذى يكون معه سقوطُ البلاغة » وذهاب الرونق في شرعة البلاغيين عديل سقوط أصل المعنى وفساده عند النّحاة،واللغويين.

وما ذكرته الجليلة بنت الشاطئ - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - من أن "الجرجاني يعتمد هذه التفرقة بين المعنى واللفظ أساساً لنظريته في النظم " كأنّي بها قد عجلت في النظر، ولم تتلبّث ، ولو راجعتْ لَرَجعتْ .

، لا أحسبُ أنَّ من تلبّث في قِراءة ما جاء بِه عبد القاهر في شأن النظم، واستوعب قولَه في مواطنه يُمكنُ أن يذهب إلى ما ذهبت.

عبد القاهر لا يفصل بين اللفظ(الصورة) والمعنى إلا باعتبار: إعتبار معدن بلاغة الكلام ،ومحل الصنعة ، وجلاها ومشهدا:

المعنى عنده هو مناط البلاغة والصنعة وهو محل النظم، والألفاظ(الصورة) هي مشهد البلاغة ومجلاها.

الأهمَ أنَّ الخطّابي يلفتُ إلى أن " في الكلامِ ألفاظًا متقاربةٌ في المعانِي يَحسِب أكثرُ النَّاس أنّها متساويةٌ في إفادةِ بيانِ مُرادِ الخِطابِ كالعلم والمعرفة ، والحمدِ والشكر ، والبخل والشّح ، وكالنّعت والصّفة ، وكقولِك :اقعد واجلس ، وبلَى ونعم ، وذلك وذاك ، ومِن وعَن ، ونحوِهما من الأسماء والأفعال وحروف الصِّفات ممَّا سنذكر تفصيله فيما بعد .

والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهلِ اللغة بخلاف ذلك لأنَّ لكلّ لفظة منها خاصيةً تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان في بعضها" (بيان إعجاز القرآن:٢٩)

وهذا الّذي أكّده الخطّابيّ أمرٌ أقام عليْه غيرُه من أقرانِه وعصريّه ومن سبقَهم ، فعصريّه أبو هلالِ العسْكري (ت:٣٩٥) يضع كتابَه : "الْفُروق اللّغويّة" مبينا عن أنّ اخْتِلاف الْعبارَات والاسماء يُوجب اخْتِلاف الْمعَانِي، وأنَّ كل اسْمَيْنِ يجريان على معنى من الْمعَانِي وَعين من الأَعْيَان فِي لُغَة وَاحِدَة فَإِن كلّ وَاحِد مهما يَقْتَضِي خلاف مَا يَقْتَضِيهِ الآخر ، وَإِلا لَكَانَ الثَّانِي فضلاً لا يحْتَاج إِلَيْهِ.

وَإِلَى هَذَا ذهب الْمُحَقِّقُونَ من الْعلمَاء، وأن جَمِيع مَا جَاء فِي الْقُرْآن وَعَن الْعَرَب من لفظين جاريين مجْرى مَا ذكرنَا من الْعقل واللب والمعرفة وَالْعلم وَالْكَسْب وَالْجرْح وَالْعَمَل وَالْفِعْل مَعْطُوفًا أحدهمَا على آخر ، فَإِنَّمَا جَازَ هَذَا فيهمَا لما بَينهمَا من الْفرق فِي الْمَعْنى.

وَقَالَ الْمُحَقِّقُونَ من أهل الْعَرَبِيَّة لا يجوز أَن تخْتَلف الحركتان فِي الكلمتين ومعناهما وَاحِد."

هذا الذي قاله العسكريُّ والخطَّابي، يهدي إلى أنَّ الفروقَ الدّلالية على مُستوى المُفردات يهدي إلى فروقٍ دلالية على مستوى الجملِ والتراكيبِ والصُّور، وذلك أنَّ ثم عنصرًا أو أكثر قد تغيَّر ، فترتَّبَ عليْه تغيُّرٌ في المعنى.

وهو ما صرّح بِهِ عبد القاهر في كتابه:"دلائلِ الإعجاز" من الفرق بيْن قولنا:" إن زيدًا كالأسد" و"كأن زيدًا أسدٌ"

أرأيت أنَّ تغيّر صوت من بنية الكلمةِ وحده يؤدي إلى تغيرِ معنى الكلمة ، فلزامًا أن يكون التَّغيُّر ألزم إذا ما زادت العناصر المتغيرة، فكيف إذا ما أُضيف إلى ذلك نظم الجملة أو العبارة ، وكيف إذا ما تغير السّياق الذي ترد فيه العبارةُ ،ولهذا ذهب بعضُ أهلُ العلم إلى إنكارِ «التكرار الأجرد» في البيان البليغ ، وإنْ تطابقتْ العبارتان في سياقين ، فتغيُّر السّياق ذو أثر في تحريرِ وتنوعِ معنى العبارة .

كل ذلك يهدي إلى أنَّ المعرفة بالسّياقِ والوضعِ الذي يَردُ فيه التَّركيبُ أو اللَّفظُ يحتاجُ إلى مزيدٍ من المهارة والفراسة واللّقانة، وتلك أدوات رئيسة في تحقق ملكة البيان إفهامًا وفهمًا.

ولا يظنّ أن جمهرة الذين لا يعنون بملاحظة الفروق الدقيقة بين الكلم المتناظرة أن ذلك عن جهالةُ، كلّا ، فالظنُّ بهم أنهم يعلمون،ولكنهم يلتفتون إلى ما اتفقت فيه تلك الكلم، فالمتناظرات إنما يكون اجتماعها في أصلِ المعنى وافتراقها في المعاني الهامشية، وما يتكلمون فيه يغنيهم الالتفات إلى أصل المعنى ، فالأصولي والفقيه والنَّحوي إنَّما يعنيه أصل المعنى فيما هو قائمٌ للنظر فيه ، وليس المعنى الهامشي ، فهو لا يعنيه الفرق بين فقه وعلم وفهم ، وبين نظر وأبصر ورأى ، بينا البلاغي والناقد ونحوهما إنما هو مَعنِي بما اتفقت فيه المتناظران وما تفردت به، لينظر كيف اتخلفت واتفقا،ومن أين اجتمعت وافترقت

أَوَلا تسمع عبد القاهر يقول في طليعة كتابه «أسرار البلاغة» :

«اعلمْ أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته، أن أتوصّل إلى بيان أمر المعاني

- كيف تختلف وتتفق
- ومن أين تجتمع وتفترق
- وأفصل أجناسها وأنواعها
- وأتتبّع خاصّها ومُشَاعها
- وأبين أحوالها في كرم مَنْصبها من العقل، وتمكُّنها في نِصَابه، وقُرْب رَحِمِها منه، أو بُعدها حين تُنسب عنه، وكَوْنِها كالحَلِيف الجارِي مجرى النَّسَب، أو الزَّنيم الملصَق بالقوم لا يقبلونه، ولا يمتعضون له ولا يَذُبُّون دونه،»

ولذا كان العقلُ البلاغيُّ العربيّ ذوعناية بتلك المعاني الهامشية المائزة بين الكلم ، ومن المعاني الهامشية ما هو مترتِبٌ على تغيّر حركة حرف المبنى في الكلمة،

أولا ترَى أنّ أهل التدبر في الذكر الحكيم يستطعمون معاني القراءات القرآنية للكلمة الواحدة حين يكون التنوع في ضبط حركة حرف مبنى في كلمة ، كما في قوله تعالى «عُسُرَة» و«نَظِرة» و«ميسرة» من قول الله تعالى : (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (البقرة :٢٨٠) فقد جاءت قراءات قرآنية في كلٍ، فتنوع المعنى بتنوعها،ولا يتسع المقام لتبيين ذلك . وقد فعلتُ في كتاب آخر والحمدُ لله رب العالمين([١])

---

[١]) قرأ أبوجعفرٍ المدنيّ وحده :« عُسُرَة» بضم العين والسّين معا ، وقرأ الباقون بضم العين وسكون السين « عُسْرَة»

وقرألجمهور: «فَنَظِرَةٌ » بكسر "الظَّاء" وقرأ الحسنُ ومجاهدُ والضَّحَّاك: (فنظْرة) بسكون "الظَّاء" وهي من تخفيف "نظِرة" وهي علي لغة في تميم ، يقولون في كتب : " كتْب " وفي " كَرُمَ زَيْدٌ" : كرْم زَيْدٌ . بإسكان عين الفعل.

وقرأ عطاءٌ بنُ أبي رباح :(فناظِره) بالألف : إسم فاعل علي زنه فاعل ، و" الهاء " ضمير مضاف الى إسم الفاعل ، كنايةٌ عمن الذي يُنظر المدين المُعسر

******

[تبيين الخطّابيّ الفروق الدّلالية لبعضِ الكلِم]

إذا ما كان الخطابيّ ذاهبًا إلى أنّ كلّ لفظٍ له موضِعٌ هو الأخصُّ الأشكلُ ، فذلك يوجبُ أولًا العرفان بمعناها ، ليتأتي العرفان بموضع استعمالِ كُلٍّ ، وإلا

وقرأ عطاءٌ أيضًا : (فَناظِرْهُ) بإسكان "الرّاء" فعل أمر على زنة" شارِكْه، فناصِحْه" والمعنى فيإسرْه أوسامِحْه إلى وقت الإيسار ، فهو من المُناظرة بمعنى المُسامحة والمُداناة وليس من المُناظرة بمعنى المُحاجّة والمُجادلة.

وقرأ نافعٌ(ميسُره) بضم السّين، وروى زيد بن أحمد الحضرمي عن عمّه يعقوب (مَيْسُرِهِ)بضم السّين وكسر الهاء مشبعة . وقرأ الباقون :(ميسَرة) بفتح السين.

ينظر ما جاء من قراءات في هذه الآية: كتاب: المبسوط في القراءات العشر. تأليف: أبي بكر: أحمد بن الحسين بن مِهْران النيسابوريّ، (ت: ٣٨١هـ) تحقيق: سبيع حمزة حاكيمي. الناشر: مجمع اللغة العربية – دمشق عام النشر: ١٩٨١ م.ص: ١٣٧

وحجة القراءات .تأليف :أبي زرعة: عبد الرحمن بن محمد، بن زنجلة (:ن ٤٠٣هـ) تحقيق: سعيد الأفغانيّ. نشر: دار الرسالة. ص :١٤٩

معاني القرآن . تأليف الأخفش الأوسط: أبي الحسن المجاشعيّ الولاء، البلخيّ . (ت: ٢١٥هـ) تحقيق: هدى محمود قراعة . نشر: مكتبة الخانجي، القاهرة.(ط: ١) ١٤١١ هـ .ج:١ص ٢٠٣

والسبعة في القراءات .تأليف:أبي بكر بن مجاهد البغدادي (ت: ٣٢٤هـ) تحقيق : شوقي ضيف. نشر: دار المعارف – مصر .(ط:٢) ١٤٠٠هـص: ١٩٢

والحجة في القراءات السبع،تأليف : الحسين بن أحمد بن خالويه،(ت: ٣٧٠هـ) تحقيق : د. عبد العال سالم مكرم. نشر: دار الشروق – بيروت . (ط:٤)١٤٠١ هـص: ١٠٣

والمحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها.تأليف: أبي الفتح عثمان بن جني (ت: ٣٩٢هـ) الناشر: وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. .طبعة: ١٤٢٠هـج:١ص: ١٤٣-١٤٥

إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر.تأليف: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطي تحقيق : أنس مهرة،.نشر:الكتب العلمية - لبنان (ط:١) ١٤١٩ه .ص: ٣٠١

البحر المحيط في التفسير.تأليف:أبي حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان (ت: ٧٤٥هـ) تحقيق: صدقي محمد جميل. نشر: دار الفكر – بيروت. الطبعة:عام : ١٤٢٠ هـ ج:٢ص ٧١٦-٧١٧

وراجع إن شئت في التأويل البلاغي لهذه القراءات ،وأثرها في المعنى في كتابي «سبل استنباط المعنى من الكتاب والسنة دراسة منهجية تأولية ناقدة» نشر مكتبة وهبة . .(ط:٢) ١٤٤٢هـص:٧٢٤ ،وما بعدها.

كان ضربًا من الظلم في عالم البيان،والظلم فيه ظلمات بعضها فوق بعضٍ ، تعيق العقل عن أداء ما خلق له.

وهذا ما سعى إلى تبيينه في بعض الكلم:

الفرق الدلالي بين «عرف»و«علم»:

ينظر الحطابي إلى الشأن الاستعمالي لكل، فيرى أن الفعل «عرف» إنما يقتضى مفعولًاواحدًا بينا الفعل «علم» يقتضي مفعولين : تقول :عرفت اسمك ، وتقول علمت محمدًا كريمًا.

والعرفان يكون مسبوقًا بجهالة : فهو للإثبات الذي يرتفع معه الجهلُ . فالمعرفة تستعمل في توحيد الله تعالى وإثبات ذاته ، فتقول عرفتُ الله ، ولا تقول علمتُ الله إلا أن تأتي بمفعولٍ آخر: علمت الله كريمًا

والعلم يضاده الجهلُ، والمعرفة يضادها النُكرة.

فهو كما ترى ينظر إلى المفارقة من جهات :

من جهة العمل ومن جهة ما يقع عليه الفعل ، فالمعرفة على الذوات (عرفت محمدا) والعلم يقع على الصفات.علمت محمدًا كريمًا.

ومن جهة الضدّيّة

ومن جهة ما يستلزمه كلّ.

وللراغب الأصفهاني في المفردات ما يضيفه إليه في التفرقة .يقول: " المَعْرِفَةُ والعِرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكّر وتدبّر لأثره، وهو أخصّ من العلم، يضادّه الإنكار، ويقال: فلان يَعْرِفُ الله ولا يقال: يعلم الله متعدّيا إلى مفعول واحد، لمّا كان مَعْرِفَةُ البشرِ لله هي بتدبّر آثاره دون إدراك ذاته، ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يَعْرِفُ كذا، لمّا كانت المَعْرِفَةُ تستعمل في العلم القاصر المتوصّل به بتفكّر...

ويقول: العِلْمُ : إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان:

أحدهما : إدراك ذات الشيء.

والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفيّ عنه.

فالأوّل: هو المتعدّي إلى مفعول واحد نحو:(لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ) [الأنفال: ٦٠] .

والثاني: المتعدّي إلى مفعولين، نحو قوله:(فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ) [الممتحنة: ١٠]
ولأبي الحسن الحرالّي(ت: ٦٢٨هـ) رؤية أخرى في مفهوم العرفة والعلم.يقول:« العارف بالشَّيْء هو الّذي كان له به أدراك ظاهر بأدلة، ثم أنكره لاشتباهه عليه، ثم عرفه لتحقق ذكره، لما تقدم من ظهوره في إدراكه، فلذلك معنى المعرفة لتعلقها بالحس، وعيان القلب أتم من العلم المأخوذ عن علم بالفكر وإنما لم تجز في أوصاف الحق لما في معناها من شرط النكرة، ولذلك يقال :
المعرفة حد بين علمين :
علم عَلِيّ ، تشهد الأشياء ببواديها
وعلم دُون ، يستدل على الأشياء بأعلامها. »

******

الفرق الدّلالي بين حمد وشكر:

يذهبُ إلى أنّ الحمد والشكر يجتمعان في شيءٍ،ويختص كلٌّ بمعنى. يجتمعان في الثناء على المحمود والمشكور، إلّا أنّ الحمدَ لا يلزم أن ينال الحامدَ من المحمود نوالٌ، فأنت تحمد صاحبك على صبره وحلمه ،ولا تشكره على ذلك تحمده على صفة وهبها الله تعالى له، ولا تشكره عليها لأنها ليست من فعله، ولكنك تشكره على زيارته لك ، وعلى نصره للحقّ الذي معك ، بينما الشّكر يلزم أن ينال الشّاكرَ من المشكور نوالٌ ، فهو على الفواضل ، تشكره على ما أسداه إليك من الخير ، فالشكر: الثناء على المحسن بما أولاكه من المعروف.
والحمد يكون باللسان فقط، والشكر يكون به وبغيره، فالشكر عمل قلبي وعملٌ بالجوارح وباللسان أيضًا .
يقول: « الحمدُ والشكر قد يشتركان أيضًا ، والحمدُ لله على نِعَمِهِ أيْ الشكر لله تعالى عليها ثمَّ قد يتميز الشّكر عن الحمدِ في أشياءَ؛ فيكون الحمدُ ابتداءً بمعنى الثناء ، ولا يكون الشّكر إلا على الجزاء.
تقول: حمدت زيدًا إذا أثنيت عليه في أخلاقه ومذاهبه وإن لم يكن سبق إليك منه معروف.
وشكرت زيدًا إذا أردت جزاءه على معروف أسداه إليك .

ثم قد يكون الشكر قولًا كالحمد وقد يكون فعلاً كقوله جل وعز: (اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا)[سبأ: ١٣]

وإذا أردت أن تتبين حقيقة الفرق بينهما اعتبرت كل واحد منهما بضده. وذلك أن ضد الحمد الذم ، وضد الشكر الكفران.

وقد يكون الحمد على المحبوب والمكروه ، ولا يكون الشكر إلا على المحبوب.

» (بيان إعجاز القرآن: ٣٠)

والرّاغب الأصفهاني في المفردات يذهبُ إلى أنَّ :« الحَمْدُ لله تعالى: الثناء عليه بالفضيلة، وهو أخصّ من المدح وأعمّ من الشكر، فإنّ المدح يقال فيما يكون من الإنسان باختياره، ومما يقال منه وفيه بالتسخير، فقد يمدح الإنسان بطول قامته وصباحة وجهه، كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه،

والحمد يكون في الثاني أي فيما ليس من فعله دون الأول أي الذي يكون بفعله والشّكر لا يقال إلا في مقابلة نعمة، فكلّ شكر حمد، وليس كل حمد شكرا، وكل حمد مدح وليس كل مدح حمدا. »(بتصرف)

ويذهب ابن القيم إلى تفرق بين" الحمد"و"المدح" قائلاً:

« الفرق بينهما أن حمد يتضمن الثناء مع العلم بما يثنى به فإن تجرد عن العلم كان مدحا ولم يكن حمدا فكل حمد مدح دون العكس

ومن حيث كان يتضمن العلم بخصال المحمود جاء فعله على حمد بالكسر موازنا لعلم ولم يجيء كذلك مدح فصار المدح في الأفعال الظاهرة كالضرب ونحوه ومن ثم في الكتاب والسنة حمد: ربنا فلانا ويقول مدح الله فلانا وأثنى على فلان ولا تقول حمد إلا لنفسه ولذلك قال سبحانه: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} بلام الجنس المفيدة للاستغراق فالحمد كله له إما ملكا وإما استحقاقا فحمده لنفسه استحقاق وحمد العباد له وحمد بعضهم لبعض ملك له فلو حمد هو غيره لم يسغ أن يقال في ذلك الحمد ملك له لأن الحمد كلامه ولم يسغ أن يضاف إليه على جهة الإستحاق وقد تعلق بغيره فإن قيل: أليس ثناؤه ومدحه لأوليائه إنّما هو بما علم فلم لا يجوز أن يسمى حمدا قيل لا يسمى حمدا على الإطلاق إلا ما يتضمن العلم بالمحاسن على

الكمال وذلك معدوم في غيره سبحانه فإذا مدح فإنما يمدح بخصلة هي ناقصة في حق العبد وهو أعلم»

*****

(الفرق الدّلالي بين البُخل والشُّحّ)

يقُول :« الشُّحّ والبُخل فقد زعَم بعضُهم أنّ البُخل منْعُ الحَقّ ، وهُو الظُّلم والشُّح ما يَجدُه الشَّحيحُ فِي نفسِه مِن الحَرَازَةِ عند أداءِ الحقّ وإخراجه من يده. قال: ولذلك قِيل: " الشَّحيح أعذر من الظالم ".

قلت: وقد وجدت هذا المعنى على العكس مما روى عن ابن مسعود: حدثنا أحمد بن إبراهيم بن مالك قال: نا عمر بن حفص السدوسي قال: نا المسعودي عن جامع بن شداد عن أبى الشعثاء قال: قلت لعبد الله بن مسعود. يا أبا عبد الرحمن إني أخاف أن أكون قد هلكت ، قال: ولم ذاك؟ قلت: لأني سمعت الله تعالى يقول: {ومَنْ يُوقَ شُحَّ نفسِه فأُولئك هُمُ المفْلِحُون}. وأنا رجل شحيح لا يكاد يخرج من يدي شيء. قال: ليس ذاك الشّحَ الّذي ذكره الله في القرآن ولكن الشّحَ أن تأكل مالَ أخيك ظلْمًا ، ولكن ذاك البخل ، وبئس الشّيْء البُخل.»(بيان إعجاز القرآن:ص٣٠)

يفهم من قول الخطابي :« قلت: وقد وجدت هذا المعنى على العكس » أن بين تأويل سيدنا عبد الله بن مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – وبيان أهل العلم للبخل والشح تقابلًا لا تناظرًا، فهل لتأويل ابن مسعودٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – وجه يناظر ما جاء عن جمهرة أهل العلم.

الآية المذكورة في الأثر عن سيدنا عبد الله بن مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – جاءت في سياقين:

الأول في سورة"الحشر" :(وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)(الحشر:٩)

والآخر في سورة"التّغابن" :(يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٤) إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (١٥) فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٦) إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ (١٧) عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٨)[التغابن]

يهديك إلى أنّ "الشّحّ" هنا إنّما هو فعلٌ نفسيّ يحملُ على البخل، الذي هو منع الحق صاحبه .

أَوَ لا تسمع الله تعالى يقول قبلها في سورة الحشر:(يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ) فهذا آية على أنّهم من صفاء النفس وسماحتها بمكانٍ عليٍّ كريم ،لا توسوسُ لهم أنفسهم بمنع الحق عن صاحبه.

كيف أجاب سيدنا ابن مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – الرجل المتخوف مما يكون فيه من ميل النفس إلى منع الحق عن صاحبه - هذا الجواب الدّال ظاهره على أنّ الشّحّ أكل مال أخيك ظلما.

أتراه - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – غفل عن السّياق ؟ أيكون وهو من هو في فقه القرآن وتأويله؟

الظنّ الأمجد الأحمد به - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – أنّه يهدي الرّجل إلى أنّ الشُّحّ إذا لَم يُطَعْ ؛ فيُمنعَ الحَق ، فصاحبُه ممنْ قَد وُقي أثره ، وبذلك يُقيم الطمأنينة في فؤاد الرجل.

ولك أنْ تجعل الآيةَ على سبيل الحذفِ .والتقديرُ: ومَن يُوق أثر شحّ نفسِه في سلوكه ، أيْ لا يُطيعها فيما توسوس به من الشّحِ ، إيماءً إلى أنّه لا يوجد في النّاس مَن لم يكُن فِي نفسِه أثارةٌ من شُحٍّ في حالٍ ما.

ذلك إنّما يكونُ للأنبياء والصّديقين والمحسنين، وأمّا جمهرةُ النّاس في أنفسِهم شيءٌ من الشّح ، وذلك لا يُلامُ المَرْءُ عليه إلّا إذا حمله على البخل فأطاعه.

جعل ابنُ مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - صاحبَ الشُّح الذي لايُطيعه قد وقي شح نفسه.

مصداقُ هذا ما رواه الشيخان بسندهما عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ - رضى الله عنه - قَالَ قَالَ النَّبِىُّ - صلى الله عليه وسلم - « إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِى عَنْ أُمَّتِى مَا وَسْوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا ، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلَّمْ » .

ذلك ما أظن أن سيدنا إبن مسعودٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - يرمي إليه ، ففي تأويله تطييبٌ لنفس الرجل، وإعلامًا له بأنه كمثل جمهرة الناس ، لا تخلوَنُّ نفوسُهم من أثارةٍ من الشُّح، وهذه لا يُخشَى منها ما لم تكن طاعةٌ لها.

******

ويذهب عصريَ الخطابي"أبو هلال العسكري"(ت:٣٩٥هـ) إلى أنَّ «الشُّحّ الْحِرْصُ على منع الْخَيْر ، وَيُقَال: "زَنْد شحاح" إذا لم يورِ نارا وَإِنْ شحَّ عَلَيْهِ بِالْقَدح ، كَأَنَّهُ حَرِيصٌ على مَنع ذَلِك .

وَالْبُخل مَنْع الْحقّ ، فَلَا يُقَال لمن يُؤَدِّي حُقُوق اله تَعَالَى بخيل »

وهو كما ترَى ينظر من الجهةِ التي نظر منها الخطابيّ .

ويذهب ابن القيم إلى أنّ« الفرق بين الشُّحّ والبُخل أنّ الشّحّ هُو شِدة الحرص على الشَّيْء والإحفاء في طلبه والاستقصاء في تحصيله وجشع النفس عليه.

والبخل منع إنفاقه بعد حصوله وحبه وإمساكه، فهو شحيح قبل حصوله بخيل بعد حصوله

فالبخل ثمرة الشح والشح يدعو إلى البخل والشح كامن في النفس، فمن بخل فقد أطاع شحه ومن لم يبخل فقد عصي شحه ووقي شره،

وذلك هو المفلح {ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون} .

******

(الفرق الدّلالي بيْن " النعت"و"الصّفة)

هاتان الكلمتان ينظرإلى ما بينهما من جهتين:

الأولى: جهة الوضع اللغوي ،واستعمالهما قبل تدوين العلوم،وصناعة المصطلحاتِ العلميّةِ

والآخر: جهةِ الوضعِ الاصطلاحي في العلوم على تنوعها .

الجهة الأولى قد يكون الفرق من قبل اختلاف القبائل المستعملة، فتكون قبيلة مستعملة كلمة«صفة» من غير تفرقة وتكون أخرى مستعملة كلمة«نعت»من غيرتفرقة، أمّا أن تكون قبيلة مستعملة الكلمتين دون تفرقة على سبيل التوارد وضعًا لغويًا، فهذا بعيد أما على سبيل الافتراض اللغوب فيمكن أن يكون.

ويمكننا أن نحاول العلم بمعنى كلٍّ في القبائل من خلال النظر في استعمال شعراء وخطباء القبائل، فننظر مثلًا في شعراء قبيلة «هذيل» وخطبائها في أي معنى يستعملون كلًا أمْ أنها تستعملهما على سبيل التوارد ، وهكذا مع سائر القبائل في عصر ما قبل التدوين العلمي للغة وعلومها.

الجهة الأخرى: جهةِ الوضعِ الاصطلاحي في العلوم على تنوعها .

يستعمل النحاة مصطلح النّعت ومصطلح الصفة، وكذلك الأصوليون ...

وشاع لدى جمهرة طلاب العلم أن «الصقة»مصطلح بصري، وأن «النعت»مصطلحٌ كوفي، ولو أنه قيل إنّه يغلب على البصرة استعمال مصطلح «الصفة» وعلى الكوفيين استعمال مصطلحَ «النّعت» لكان أوثق ، ذلك أنّ الخليل وسيبويه يستعملان مصطلحَ «النّعت».

يقول الخليل: «قَالَ الشَّاعِر

وَتَحْت العوالي والقنا مستظلة * ظباء أعارتها الْعُيُون الجآذر

نصب مستظلة لِأَنَّهُ نعت ظباء تقدم

قَالَ النَّابِغَة :

كَأَنَّهُ خَارِجا من جنب صفحته * سفود شرب نسوه عِنْد مفتأد

نصب خَارِجا لِأَنَّهُ نعت سفود تقدم.

وَقَالَ آخر: لمية موحشا طلل * يلوح كَأَنَّهُ خلل

نصب موحشا لِأَنَّهُ نعت نكرَة تقدم على الِاسْم »

على أنه إذا اختلفت العلوم فلا مشاحة في الاصطلاح. لأنه وضع اتفاقيّ .فإذا اتفق قوم على أن يطلقوا مصطلح "الصفة" على مَعنى معيّن ، والنّعت على معنى آخر أعم أو أخصّ منه فلا تثريب.

ومن هنا نجد من أهل العلم من يذهبُ إلى أنّهما لفظان يتواردان.

. والعلماء لم يتفقوا على المفاصلة بيْنهما وتحرير معنى لكلّ لا يُتجاوزُ.

ويذهب أبو سليمان الخطابيّ إلى أن الفرق بين النعت والصفة يتمثل في « إنّ الصِّفة أعمّ والنّعت أخصّ ، وذلك أنّك تقول : "زيدٌ عاقل وحليم" ، و"عمرٌو جاهلٌ وسفيه" وكذلك تقول: "زيد أسودُ ودميمٌ" ، و"عمرٌو أبيضُ وجميل " فيكونُ ذلكصفةً ونعتًا لهُما

وأمّا "النّعت" فلا يكادُ يطلق إلا فيما لا يزول ولا يتبدّل ، كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوهما من الأمور اللازمة. »

هو ناظر إلى مستوى التمكن : تمكّن الصفة في الموصوف، فشأن «النعت» الديمومة كالصفات الخِلقية (بكسر الخاء) : الطول والقصر ، فهي نعتٌ .

وكأن المحظور أو غير المستعلى استعمال النعت فيما ليس بثابتٍ ،وقد رأيت الخليل وسيبويهِ ، وهما شيخا العربية استعملا «النعت» في ما ليس بقائم دائم، وكذلك تراه عند المبرد في «المقتضب» وجمهرة نحاة البصرة .

ويذهبُ ابو هلال العسكري(ت:٣٩٥هـ) في الفرق بَين "الصِّفة" و"النّعت" « أن النَّعْت فِي مَا حكى أَبُو الْعَلَاء - رَحمَه الله - لما يتَغَيَّر من الصِّفَات ، وَالصّفة لما يتَغَيَّر وَلما لَا يتَغَيَّر ، فالصفة أعم من النَّعْت .

قَالَ [ايْ المعرّي] : فعلى هَذَا يَصح أَن ينعَت الله - تَعَالَى - بأوصافة لفعله ؛ لِأَنَّهُ يفعل وَلَا يفعل وَلَا ينعَت بأوصافه لذاته ؛ إِذْ لَا يجوز أَن يتَغَيَّر وَلم يسْتَدلّ على صِحَة مَا قَالَه من ذَلِك بِشَيْء .

وَالَّذِي عِنْدِي [أيْ العسكريّ] أَن النَّعْت هُوَ مَا يظْهر من الصِّفَات ويشتهر ، وَلِهَذَا قَالُوا : هَذَا نعت الْخَلِيفَة ، كَمثل قَوْلهم :الْأمين والمأمون والرشيد

وَقَالُوا : أول من ذكر نَعته على الْمِنْبَر الْأمين وَلم يَقُولُوا صفته وَإِن كَانَ قَوْلهم الْأمين صفة لَهُ عِنْدهم ؛ لِأَن النَّعْت يُفِيد من الْمعَانِي الَّتِي ذكرنَاهَا مَا لَا تفيده الصّفة، ثمَّ قد تتداخل الصّفة والنعت فَيَقَع كل وَاحِد مِنْهُمَا موضِع الآخر لتقارب معنييهم

ويجوز أَن يُقَال : الصّفة لُغَة ، والنعت لُغَة أُخْرَى وَلَا فرق بَينهمَا فِي الْمَعْنى.

وَالدَّلِيل على ذَلِك أَن أهل الْبَصْرَة من النُّحَاة يَقُولُونَ الصّفة وَأهل الْكُوفَة يَقُولُونَ النَّعْت وَلَا يفرقون بَينهمَا ، فَأَما قَوْلهم :" نعت الْخَلِيفَة " فقد غلب على ذَلِك كَمَا يغلب بعض الصِّفَات على بعض الموصوفين بِغَيْر معنى يَخُصُّهُ فَيجْرِي مجْرى اللقب فِي الرِّفْعَة ثمَّ كَثُرُوا حَتَّى اسْتعْمل كل وَاحِد مِنْهُمَا فِي مَوضِع الآخر"

ما جاء عن المعري هو مخالفٌ لما عليه جمع من أهلِ العلم بجعله "النعت" خاصًّا بما ليس بلازم،وهم جعلوه خاصا بما هو لازم .

اتفق المعري وتلك الثلة في أنّ بينهما عمومًا وخصوصًا ، وفي أنّ النعت هو الخاص ، ولكنهما اختلفا في وجه الخصوص :

جعله أبو العلاء فيما ليس بدائمٍ قائمٍ، والثلة من أهل العلم جعلت النعت في ما هو دائم قائمٌ .

وعقب العسكري بأن أبا العلاء لم يستدل على ما ذهب إليْه بشيءٍ ،وكأنه يدفعه ، ثمّ اختار وجها آخر للفرق ليس من جهة الدّيمومة والتغير، بل من جهة الاشتهار وعدمه :

ما اشتهر كان نعتًا، وما لم يشتهر كان وصفًا.

ولعلّ هذا أقربُ إلى ما قال الجمهور من أنّ النّعت أخصُّ ؛ لأنّه لمّا كان دائمًا قائما، كان مشهورًا فالشُّهرة إنّما هي من الديمومة

******

واسترضى أبو القاسم السّهيلي في كتابه«نتائج الفكر»أن صفات الباري - سبحانه -لّا تسمّى نعوتاً، تحرجا من إطلاق هذا اللفظ لعدم وجوده في الكتاب والسنة. وقد وجدنا لفظ "الصفة" في الصحيح، حيث قال عليه السلام للرجل الذي كان يقرأ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) في كل ركعة: لم تفعل؟

فقال: أحبها ؛ لأنها صفة الرحمن "(الحديث متفق عليه)

فما حاجز السهيلي عن أن يستعمل مصطلح«النعت» فيما ينسبُ إلى الله تعالى هو عدم الورود ، فهو متوقف في ما يتعلق بحق الله تعالى، وملتزمٌ النقل . وهذا منه حميدٌ .

واتخذ ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) مَنحى آخر في التَّفريق بيْن النَّعت والصِّفة:
«الْفَرْقُ بَيْنَ الصِّفَةِ وَالنَّعْتِ مِنْ وُجُوهٍ ثَلَاثَةٍ.
أَحَدُهَا: أَنَّ النَّعْتَ يَكُونُ بِالْأَفْعَالِ الَّتِي تَتَجَدَّدُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ} [الأعراف: ٥٤] الْآيَةَ. وَقَوْلِهِ {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [الزخرف: ١٠] . {وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ} [الزخرف: ١١] . {وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ} [الزخرف: ١٢] وَنَظَائِرِ ذَلِكَ.
وَ " الصِّفَةُ " هِيَ الْأُمُورُ الثَّابِتَةُ اللَّازِمَةُ لِلذَّاتِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى {هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} [الحشر: ٢٢] . {هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ} [الحشر: ٢٣] إِلَى قَوْلِهِ {الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [الحشر: ٢٤] وَنَظَائِرِ ذَلِكَ.
الْفَرْقُ الثَّانِي: أَنَّ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةَ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهَا اسْمُ النُّعُوتِ، كَالْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ، وَالْقَدَمِ، وَالْأَصَابِعِ، وَتُسَمَّى صِفَاتٍ، وَقَدْ أَطْلَقَ عَلَيْهَا السَّلَفُ هَذَا الِاسْمَ، وَكَذَلِكَ مُتَكَلِّمُو أَهْلِ الْإِثْبَاتِ، سَمَّوْهَا صِفَاتٍ، وَأَنْكَرَ بَعْضُهُمْ هَذِهِ التَّسْمِيَةَ، كَأَبِي الْوَفَاءِ بْنِ عَقِيلٍ وَغَيْرِهِ، وَقَالَ: لَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ: نُصُوصُ الصِّفَاتِ، بَلْ آيَاتُ الْإِضَافَاتِ؛ لِأَنَّ الْحَيَّ لَا يُوصَفُ بِيَدِهِ وَلَا وَجْهِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ الْمَوْصُوفُ، فَكَيْفَ تُسَمَّى صِفَةً؟ وَأَيْضًا: فَالصِّفَةُ مَعْنًى يَعُمُّ الْمَوْصُوفَ، فَلَا يَكُونُ الْوَجْهُ وَالْيَدُ صِفَةً.
وَالتَّحْقِيقُ: أَنَّ هَذَا نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ فِي التَّسْمِيَةِ، فَالْمَقْصُودُ: إِطْلَاقُ هَذِهِ الْإِضَافَاتِ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ، وَنِسْبَتُهَا إِلَيْهِ، وَالْإِخْبَارُ عَنْهُ بِهَا، مُنَزَّهَةٌ عَنِ التَّمْثِيلِ وَالتَّعْطِيلِ، سَوَاءٌ سُمِّيَتْ صِفَاتٍ أَوْ لَمْ تُسَمَّ.
الْفَرْقُ الثَّالِثُ: أَنَّ النُّعُوتَ مَا يَظْهَرُ مِنَ الصِّفَاتِ وَيَشْتَهِرُ، وَيَعْرِفُهُ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ، وَالصِّفَاتُ: أَعَمُّ، فَالْفَرْقُ بَيْنَ النَّعْتِ وَالصِّفَةِ فَرْقُ مَا بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ، وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ فِي تَحْلِيَةِ الشَّيْءِ: نَعْتُهُ كَذَا وَكَذَا، لِمَا يَظْهَرُ مِنْ صِفَاتِهِ.
وَقِيلَ: هُمَا لُغَتَانِ، لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا، وَلِهَذَا يَقُولُ نُحَاةُ الْبَصْرَةِ: بَابُ الصِّفَةِ، وَيَقُولُ نُحَاةُ الْكُوفَةِ: بَابُ النَّعْتِ، وَالْمُرَادُ وَاحِدٌ، وَالْأَمْرُ قَرِيبٌ »

الفرق الأول والثاني إنما هو بالنظر إلى القول في شأن الله،تعالى،وهو لا يجري فيما يتعلق بالخلق، ولذا تجد ابن القيم يذهب إلى أن النعت ما كان متجددًا فعله وصفا لأفعال الله تعالى المتجددة،والصفة لماهو ثابت

وهذا على عكس ما عليه أهل العلم في ما يتعلق بالبشر.

*****

ويُشير الكفوي في «الكليات» إلى أن« النَّعت في اللغة عبارة عن الحلية الظاهرة الداخلة في ماهية الشيء وما شاكلها كالأنف والأصابع والطول والقصر ونحو ذلك

والصفة عبارة عن العوارض كالقيام والقعود ونحو ذلك

قال بعضهم ما يوصف به الأشياء على اختلاف أنواعها وأجناسها يسمى نعتاً ووصفاً

وقيل النعت يستعمل فيما يتغير من الجسد والصفة تشمل المتغير وغير المتغير

وقال قوم منهم ثعلب : النَّعت ما كان خاصًا كالأعور والأعرج فإنهما يخصان موضعاً من الجسد والصفة ما كانت عامًا كالعظيم والكريم وعند هؤلاء يوصف الله تعالى ولا ينعت...»

مُحصَّل القول أنا لا نجد اتفاقًا على تعيين الفرق بين الكلمتين.وما اختاره الخطابي من أن" الصفة" أعم، يكون لما يتجدد ،ولما هو دائمٌ،والنعت أخص ،يكون لما هو دائمٌ قام، ربما كان أسهل إن شئنا أنْ نفرق.

****

الفرق الدلالي بين «قعد»و«جلس»

القعود والجلوس في صورتهما النهائية متفقان، إلا أن من أهل العلم من فرق بينهما من حيث المنتقل منه. لا من حيث المنتقل إليه.

إن كان انتقالا من علو إلى دنو،أي على سبيل التنزل، فالفعل الأشكل به/«قعد» ،وأن كان الانتقال من أدنى إلى الأعلى على سبيل التصاعد، فالأشكل «جلس»

يَقول الخطابي :« وأمَّا قول القائل لصاحبه: "اقعد" و"اجلس" ، فقد حكى لنا النَّضر بن شميل أنَّه دخل على المأمونِ عند مقدمه من مَرْو ، فمثَل بين يديه

وسلَّم؛ فقال له المأمون : اجلس ، فقال: يا أمير المؤمنين ، ما أنا بمضطجع فأجلس ، قال: فكيف نقول؟ قال: قلْ : اقعد. فأمر له بجائزة.

قلت: وبيان ما قاله النضر بن شميل إنّما يصح إذا اعتبرت إحدى الصفتين بالأخرى عند المقابلة ، فتقول: القيام والقعود كما تقول: الحركة والسكون ، ولا تسمعهم يقولون القيام والجلوس وإنما يقال قعد الرجل عن قيام ، وجلس عن ضجعة واستلقاء ، ونحو ذلك.»(بيان إعجاز القرآن:ص:٣١)

كأن الخطابي يرى أنّ حضور المقابل اللفظيّ يوجب الالتزام بضده (القيام/ القعود)(الاضطجاع أوْ النوم/ الجلوس)، ولكن ألا ترى أنه يمكن أن يتوسع في مفهوم المقابلة،فلا تحصر في المقابلة اللفظية، بل تدخل فيها المقابلة الحالية أي إذا كان المرء واقفًا فلا تقل له أجلس كما فعل المامون مع النَّضر وإذا كان مضطجعا فقل له اجلس. وهذا ما تراه حين يدخل المعلم الفصل، فيقف التلاميذ احترمًا،فيقول«جلوس» فاعتبر المقابلة الحالية.

وجاء في السنة العبارة عن الانتقال من قيام بالفعل جلس:

روى البخاري بسنده عَنْ أَبِى وَاقِدٍ اللَّيْثِىِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - بَيْنَمَا هُوَ جَالِسٌ فِى الْمَسْجِدِ وَالنَّاسُ مَعَهُ ، إِذْ أَقْبَلَ ثَلاَثَةُ نَفَرٍ ، فَأَقْبَلَ اثْنَانِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - وَذَهَبَ وَاحِدٌ ، قَالَ فَوَقَفَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - **فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَرَأَى فُرْجَةً فِى الْحَلْقَةِ فَجَلَسَ فِيهَا ، وَأَمَّا الآخَرُ فَجَلَسَ خَلْفَهُمْ** ، وَأَمَّا الثَّالِثُ فَأَدْبَرَ ذَاهِبًا ، فَلَمَّا فَرَغَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ « أَلاَ أُخْبِرُكُمْ عَنِ النَّفَرِ الثَّلاَثَةِ أَمَّا أَحَدُهُمْ فَأَوَى إِلَى اللَّهِ ، فَآوَاهُ اللَّهُ ، وَأَمَّا الآخَرُ فَاسْتَحْيَا ، فَاسْتَحْيَا اللَّهُ مِنْهُ ، وَأَمَّا الآخَرُ فَأَعْرَضَ ، فَأَعْرَضَ اللَّهُ عَنْهُ » .

وروى أيضا بسنده عَنْ أَنَسٍ - رضى الله عنه - قَالَ أُتِىَ النَّبِىُّ - صلى الله عليه وسلم - بِمَالٍ مِنَ الْبَحْرَيْنِ فَقَالَ « انْثُرُوهُ فِى الْمَسْجِدِ » . وَكَانَ أَكْثَرَ مَالٍ أُتِىَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - إِلَى الصَّلاَةِ ، وَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَيْهِ ، **فَلَمَّا قَضَى الصَّلاَةَ جَاءَ فَجَلَسَ إِلَيْهِ** ، فَمَا كَانَ يَرَى أَحَدًا إِلاَّ أَعْطَاهُ ، إِذْ جَاءَهُ الْعَبَّاسُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَعْطِنِى فَإِنِّى فَادَيْتُ نَفْسِى

وَفَادَيْتُ عَقِيلاً ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - « خُذْ » . فَحَثَا فِى ثَوْبِهِ ، ثُمَّ ذَهَبَ يُقِلُّهُ فَلَمْ يَسْتَطِعْ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أُوْمُرْ بَعْضَهُمْ يَرْفَعْهُ إِلَىَّ . قَالَ « لاَ » . قَالَ فَارْفَعْهُ أَنْتَ عَلَىَّ . قَالَ « لاَ » . فَنَثَرَ مِنْهُ ، ثُمَّ ذَهَبَ يُقِلُّهُ ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أُوْمُرْ بَعْضَهُمْ يَرْفَعْهُ عَلَىَّ . قَالَ « لاَ » . قَالَ فَارْفَعْهُ أَنْتَ عَلَىَّ . قَالَ « لاَ » . فَنَثَرَ مِنْهُ ، ثُمَّ احْتَمَلَهُ فَأَلْقَاهُ عَلَى كَاهِلِهِ ثُمَّ انْطَلَقَ ، فَمَا زَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - يُتْبِعُهُ بَصَرَهُ حَتَّى خَفِىَ عَلَيْنَا ، عَجَبًا مِنْ حِرْصِهِ ، فَمَا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - وَثَمَّ مِنْهَا دِرْهَمٌ ."

وروى البخاري - أيضًا - عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَالَتْ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - أَبَا بَكْرٍ أَنْ يُصَلِّىَ بِالنَّاسِ فِى مَرَضِهِ ، فَكَانَ يُصَلِّى بِهِمْ . قَالَ عُرْوَةُ فَوَجَدَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - فِى نَفْسِهِ خِفَّةً ، فَخَرَجَ فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ يَؤُمُّ النَّاسَ ، فَلَمَّا رَآهُ أَبُو بَكْرٍ اسْتَأْخَرَ ، **فَأَشَارَ إِلَيْهِ أَنْ كَمَا أَنْتَ ، فَجَلَسَ** رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - حِذَاءَ أَبِى بَكْرٍ إِلَى جَنْبِهِ ، فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ يُصَلِّى بِصَلاَةِ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - وَالنَّاسُ يُصَلُّونَ بِصَلاَةِ أَبِى بَكْرٍ "

وروى بسنده عن عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى مُلَيْكَةَ قَالَ تُوُفِّيَتِ ابْنَةٌ لِعُثْمَانَ - رضى الله عنه - بِمَكَّةَ وَجِئْنَا لِنَشْهَدَهَا ، وَحَضَرَهَا ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ - رضى الله عنهم - **وَإِنِّى لَجَالِسٌ بَيْنَهُمَا - أَوْ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى أَحَدِهِمَا . ثُمَّ جَاءَ الآخَرُ ، فَجَلَسَ إِلَى جَنْبِى** فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ - رضى الله عنهما - لِعَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ أَلاَ تَنْهَى عَنِ الْبُكَاءِ ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ « إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ » .

وروى بسنده عن أبي الْعَلاَءِ بْنُ الشِّخِّيرِ أَنَّ الأَحْنَفَ بْنَ قَيْسٍ حَدَّثَهُمْ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى مَلإٍ مِنْ قُرَيْشٍ ، فَجَاءَ رَجُلٌ خَشِنُ الشَّعَرِ وَالثِّيَابِ وَالْهَيْئَةِ حَتَّى قَامَ عَلَيْهِمْ فَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ بَشِّرِ الْكَانِزِينَ بِرَضْفٍ يُحْمَى عَلَيْهِ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ، ثُمَّ يُوضَعُ عَلَى حَلَمَةِ ثَدْىِ أَحَدِهِمْ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْ نُغْضِ كَتِفِهِ ، وَيُوضَعُ عَلَى نُغْضِ كَتِفِهِ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْ حَلَمَةِ ثَدْيِهِ يَتَزَلْزَلُ ، **ثُمَّ وَلَّى فَجَلَسَ إِلَى سَارِيَةٍ ، وَتَبِعْتُهُ وَجَلَسْتُ إِلَيْهِ** ، وَأَنَا لاَ أَدْرِى مَنْ هُوَ فَقُلْتُ لَهُ لاَ أُرَى الْقَوْمَ إِلاَّ قَدْ كَرِهُوا الَّذِى قُلْتَ . قَالَ إِنَّهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا .

وروى أيضًا بسنده عن أبي الْمَلِيحِ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ أَبِيكَ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فَحَدَّثَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - ذُكِرَ لَهُ صَوْمِى **فَدَخَلَ عَلَىَّ ، فَأَلْقَيْتُ لَهُ وِسَادَةً مِنْ أَدَمٍ ، حَشْوُهَا لِيفٌ ، فَجَلَسَ عَلَى الأَرْضِ** ، وَصَارَتِ الْوِسَادَةُ بَيْنِى وَبَيْنَهُ . فَقَالَ « أَمَا يَكْفِيكَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ » . قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ « خَمْسًا » . قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ « سَبْعًا » . قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ « تِسْعًا » . قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ « إِحْدَى عَشْرَةَ » . ثُمَّ قَالَ النَّبِىُّ - صلى الله عليه وسلم - « لاَ صَوْمَ فَوْقَ صَوْمِ دَاوُدَ - عَلَيْهِ السَّلاَمُ - شَطْرَ الدَّهْرِ ، صُمْ يَوْمًا ، وَأَفْطِرْ يَوْمًا » .

وجاء في الانتقال من النوم والاتكاء الإعراب أيضًا بالفعل "جلس"

روى البخاري بسنده عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ بَاتَ لَيْلَةً عِنْدَ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِىِّ - صلى الله عليه وسلم - وَهِىَ خَالَتُهُ فَاضْطَجَعْتُ فِى عَرْضِ الْوِسَادَةِ ، وَاضْطَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - وَأَهْلُهُ فِى طُولِهَا ، فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - حَتَّى إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ ، أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ أَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ ، **اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - فَجَلَسَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ بِيَدِهِ** ، ثُمَّ قَرَأَ الْعَشْرَ الآيَاتِ الْخَوَاتِمَ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ ، ثُمَّ قَامَ إِلَى شَنٍّ مُعَلَّقَةٍ ، فَتَوَضَّأَ مِنْهَا فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّى . قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقُمْتُ فَصَنَعْتُ مِثْلَ مَا صَنَعَ ، ثُمَّ ذَهَبْتُ ، فَقُمْتُ إِلَى جَنْبِهِ ، فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رَأْسِى ، وَأَخَذَ بِأُذُنِى الْيُمْنَى ، يَفْتِلُهَا ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ أَوْتَرَ ، ثُمَّ اضْطَجَعَ ، حَتَّى أَتَاهُ الْمُؤَذِّنُ ، فَقَامَ ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ ، ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ

وروى أيضا بسنده عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ - رضى الله عنه - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - « أَلاَ أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ » . قُلْنَا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ « الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ » . **وَكَانَ مُتَّكِئًا فَجَلَسَ** فَقَالَ « أَلاَ وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ ، أَلاَ وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ » . فَمَا زَالَ يَقُولُهَا حَتَّى قُلْتُ لاَ يَسْكُتُ .

وجاء الإعراب عن الانتقال من الاتكاء بالقعود أيضًا.

روى مسلم بسنده عَنْ يُسَيْرِ بْنِ جَابِرٍ قَالَ هَاجَتْ رِيحٌ حَمْرَاءُ بِالْكُوفَةِ فَجَاءَ رَجُلٌ لَيْسَ لَهُ هِجِّيرَى إِلاَّ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ جَاءَتِ السَّاعَةُ. **قَالَ فَقَعَدَ وَكَانَ مُتَّكِئًا** فَقَالَ إِنَّ السَّاعَةَ لاَ تَقُومُ حَتَّى لاَ يُقْسَمَ مِيرَاثٌ وَلاَ يُفْرَحَ بِغَنِيمَةٍ..... » (الحديثُ)

ممّا مضى تجدُ أنّه لم يكن التزامٌ بالإعراب عن الانتقال من القيام بالقعود،ولا الالتزام بالإعراب عن الانتقال من النوم أوالاتكاء بالجلوس،بل تجد الفعلين يتعاورانِ ،وإن الأصلَ والغالبُ أن يكون من القيام قعودٌ،ومن الاتكاء والاستلقاء جلوسٌ. ولو قيل: إنَّ ذلِكَ أغلَبِي ،وليسَ التَّفريقُ بلازمٍ لكانَ أوسَعَ وأوقَع.

*****

الفرق الدلالي بين«نعم»و«بلى»

هاتان الكلمتان استعملتا جوابًا عن سؤال، إلا أنّ لكل نوعًا من السؤال تكون جوابًا عليه،وهذا يستلزم أن يكون المُجيب واعيًا السؤال الذي يُجيب عليه، فإن كان السؤال جحدًا أي كانت "همزة الاستفهام" داخلة على نفي ، وأردت الجواب بالإيجاب وتقرير مدخول النّفي والإنباء بوقوعه ، فقلْ «بلى»

وإن أردت نفي مدخولِ أداة النفي التالية لأداة الاستفهام والإنباء بأن ذلك لم يكن، فقل «نعم» وكأن «نعم» تلغي أداة الاستفهام الداخلة على اداة النفي ،وتجعلُ الكلام على الخبر المنفي.

وقد يأتي بعد (بلي) ما يؤكد معنى الإيجاب والإثبات فيها ،كما تسمعه في قول الله تعالى(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)(الأعراف:١٧٢)

وقوله تعالى(تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (٨) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (٩)[الملك]

ذلك ما عليه أهل العلم،وذلك ما جاء به القرآن

يقول الخطابي : «وأما قولك: "بلى" و"نعم"؛ فإنّ "بَلى" جواب عن استفهام بحرف النفي ،كقول القائل: ألم تفعل كذا؟ ، فيقول صاحبه: "بلى" كقولِه - عَزَّ وَجَلَّ:(أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى)[الأعراف :١٧٢].

وأمّا "نعم" فهو جواب عن الاستفهام نحو "هل" كقولِه سُبْحانَه: **(فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ)[الأعراف:٤٤]**

وقال الفراء: "بلى لا يكون إلّا جواباً عن مسألة يدخلها طرفٌ من الجحد. وحُكى عنه أنه قال : لو قالت الذّرية عندما قيل لهم ألست بربكم : "نعم"بدل قولهم "بلى" لكفروا كلّهم.» (بيان في إعجاز القرآن : ٣١-٣٢)

لم يأت الخطابي إلا بما عليه جمهرة أهل العلم.

ومن أهل العلم من ذهب إلى أن«بلى» هو حرف«بل» الذي للإضراب، و«الألف» لإيجاب ما قبله.

يقول ابن فارس: (ت: ٣٩٥هـ) عصري الخطابي.:« "بَلَى" تكون إثباتاً لمنفيٍّ قبلها. يقال: "أما خرج زيدٌ؟" فتقول: "بَلَى" والمعنى أنّها "بل" وُصِلَتْ بِها ألفٌ تكون دليلاً عَلَى كلام. يقول القائل: "أما خرج زيد ؟" فتقول: "بَلَى" فـ"بل" رُجُوع عن جَحْد، و"الألف" دلالةُ كلام، كَأَنَّك قلت: "بل خرج زيد". وكذلك قوله جلّ ثناؤه: {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى} المعنى والله أعلم: "بل أنت ربُّنا". »

ومنهم من ذهب إلى أنّها مركبة من«بل»و«لا» . يقول أبو القاسم السُهيلي(٥٠٨-٥٨١هـ) :«وأمّا «بلَى» فكلمةٌ فيها لفظ«بلْ»التي للإضراب ،ولفظ «لا» التي للنفي، فمن أجلِ ذلك لا تقع أبدًا إلا إضربًا عن نفي ،ومنْ اضربَ عن النفي ، فقد أراد الإيجاب ، كقول القائلِ : " ليس العسل حلالًا" فتقولُ :"بلى" إضرابًا منك عن نفيِه لتثبتَ الحِلّ ، ولوْ قَال: " العسلُ حلوٌ" فقلت : "بلى" لم يَجزْ ؛لأنه لمْ يتقدم نفي ، ولا بد أن تقتضِي «بلَى» إضرابًا على نفي؛ لأنّ لفظها مشاكلُ لمعناها.

فإنْ أدخلتَ "ألف الاستفهامِ" على حرف النّفي ، فقلت : أليست الخمرُ حرامًا؟ ، فلا تقل في الجواب :«نعم» ،لأنك تكونُ مصدقًا للكلامِ المنفيِّ المستفهمِ عنه

بالألف،ولكنْ تقُولُ: "بلى" إضرابًا عن النّفي ،وإثباتًا للتحريم ، هذا هو الأصل ؛ لأنهم راموا اللفظ، وأجروا الكلامَ على ما كان عَلَيهِ قبلَ الاستفهام. »

يذهب كما ترى أن الذي عليه جمهور أهل العلم في استعمال «بلى» و«نعم» إنما هو على سنن الحملُ على اللفظ ،والحمل على اللفظ هو الظهر والإكثر تدوالا في الاستعمال ،ولكن هذا ليس هو المذهب الذي لا يُؤْذَنُ بالذهاب في غيره، فإنّ الشّافعيّ (ت:٢٠٤هـ) - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قد أنبأنا في كتابه«الرّسالة» أنّ اللّسان العربي إنّما هو أكثرُ الألسنة ألفاظًا ، وأوسعها مذهبا ومن هنا كان بجانب «الحمل على اللّفظ» الذي يسلكه كثير من الناس مذهب آخر :«الحمل على المعنى» وقد عده ابن جنيّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – (ت" ٣٩٢هـ) من شجاعة العربية. ولهذا نجد ابا القاسم السهيلي - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – يجري في هذا المذهب :الحمل على المعنى قائلًا :«إذا ثبتَ هذا [أيْ ما اقتضاه الحملُ على اللّفظ في استعمال" بل" و"نعم" فلا يمتنعُ أن يُجاب بـ" نعم" بعد الاستفهام من النفي : لا تريد تصديقَ النفي ،ولكنْ تحقيقَ الإيجابِ الذي في نفسِ المتكلمِ ؛ لأنّ المتكلمَ إذا قال لِمنْ يشربُ الخمرَ منكرًا عليْهِ : أليسَتِ الخمرُ حرامًا ؟ لم يستفهم في الحقيقةِ ، إنّما أراد : تقريره أو توبيخه، وفهم مراده في ذلك ... فلمّا فهم مُراده ، وانّه يعتقد التحريم، جازَ أن يُجاب بـ"نعم" تصديقًا لمعتقده ، دون التفاتٍ إلى لفظ النّفي، لأنه ليس بنافٍ في الحقيقةِ، إلّا أن أكثرَ العربِ على غيرِ هذا ، إنهم يَرون مراعاة اللفظِ أولى ؛ لأنّ الظاهر المسموع به جاء القرآن كقوله تعالى:(ألستُ بِربّكم ؟ قالوا: بَلى) [الأعراف:١٧٢] ولم يقولوا:"نعم"،وإن كان الكلام ليس باستفهامٍ على الحقيقةِ بل هو تقريرٌ على إثباتٍ ... »

وهذا الذي بينه السيهلي يخرج عليه ما جاء من إجابة الاستفهام الداخل على أداة نفي (ألستم) مراد الإيجاب بـ(نعم) في السنة وغيرها ، حملًا على المعنى .

روى البيهقي في السنن الكبرى،والطبراني في المعجم الكبير بسندهم عَنْ أَبِي شَيْخٍ الْهُنَائِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ مُعَاوِيَةَ وَعِنْدَهُ نَاسٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَالْأَنْصَارِ فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: «أَنْشُدُكُمُ اللهَ أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» نَهَى عَنْ لِبْسِ الذَّهَبِ إِلَّا مُقَطَّعًا؟ "، **قَالُوا: اللهُمَّ نَعَمْ**، قَالَ: «أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الشُّرْبِ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ؟» ، **قَالُوا: اللهُمَّ نَعَمْ**، قَالَ: «أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ» ، **قَالُوا: اللهُمَّ نَعَمْ** "

وقد تقوم (بلى) مقام(نعم) إذا أمن اللبس، حملاً على المعنى كماتراه فيمارواه البخاري في كتاب«الإيمان والنذور»من صحيحه بسنده عن عَبْدِ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ - رضى الله عنه - قَالَ بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - مُضِيفٌ ظَهْرَهُ إِلَى قُبَّةٍ مِنْ أَدَمٍ يَمَانٍ إِذْ قَالَ لأَصْحَابِهِ « أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ » . قَالُوا بَلَى . قَالَ « أَفَلَمْ تَرْضَوْا أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ » . قَالُوا بَلَى . قَالَ « فَوَالَّذِى نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ ، إِنِّى لأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا نِصْفَ أَهْلِ الْجَنَّةِ »

وثم رواية عنده في كتاب«الرقاق» بسنده عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِىِّ - صلى الله عليه وسلم - فِى قُبَّةٍ فَقَالَ « أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ » . قُلْنَا نَعَمْ . قَالَ « تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ » . قُلْنَا نَعَمْ . قَالَ « أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ » . قُلْنَا نَعَمْ . قَالَ « وَالَّذِى نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنِّى لأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا نِصْفَ أَهْلِ الْجَنَّةِ ، وَذَلِكَ أَنَّ الْجَنَّةَ لاَ يَدْخُلُهَا إِلاَّ نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ ، وَمَا أَنْتُمْ فِى أَهْلِ الشِّرْكِ إِلاَّ كَالشَّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ فِى جِلْدِ الثَّوْرِ الأَسْوَدِ أَوْ كَالشَّعْرَةِ السَّوْدَاءِ فِى جِلْدِ الثَّوْرِ الأَحْمَرِ »

وروى مسلم في كتاب«الهبات» بسنده عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ انْطَلَقَ بِى أَبِى يَحْمِلُنِى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اشْهَدْ أَنِّى قَدْ نَحَلْتُ النُّعْمَانَ كَذَا وَكَذَا مِنْ مَالِى. فَقَالَ « أَكُلَّ بَنِيكَ قَدْ نَحَلْتَ مِثْلَ مَا نَحَلْتَ النُّعْمَانَ ». قَالَ لاَ. قَالَ « فَأَشْهِدْ عَلَى هَذَا غَيْرِى - ثُمَّ قَالَ - أَيَسُرُّكَ أَنْ يَكُونُوا إِلَيْكَ فِى الْبِرِّ سَوَاءً ». **قَالَ بَلَى**. قَالَ « فَلاَ إِذًا ».

فسياق الكلام كما ترى عاصم من اللبس .

وهذا ليس هو المتداول في بيان العربية. فالعدول ،والحمل على المعنى إنما يقبلُ من ذي معرفة بمذاهب الإبانة في العربية ، فإن العدول عن المعهود من غيرذي علم مردود ، فما عدل عن علم.

وذو العلم إذْ يعدل ويحملُ على المعنى فإنما يعدلُ لمقتضٍ، وغايةٍ يرمي إليها ، فإصابة غير ذي علم، وغير ذي قصد لا اعتداد بها.

*****

الفرق الدلالي بين«ذاك»و«ذلك»

ويشير الخطابي إلى ما بين اسمي الإشارة (ذاك) و(ذلك) من فرق

«وأما قولك: ذاك وذلك فإن الإشارة بذلك إنما تقع إلى الشيء القريب منك ، وذاك إنما يستعمل فيما كان متراخيًا عنك.»(بيان إعجاز القرآن ،ص: ٣٢)

أصل اسم الإشارة للمفرد المذكر في العربية«ذا» وما يلحقه من أضافات قَبْلِيّة(هذا) أو بعدية (ذلك) (ذاك) فهي إضافات تشير إلى معنى زائد على مجرد الإشارة .

واسْمُ الإشَارَةِ :«ذاك» إذا زيد فيه «اللام» كان «ذلك» والاصطلاح الكتابي المحدث ألا تكتب "الألف" في «ذلك» ، والأصل أن تكتب وفقا للنطق بها فترسم«ذالك» .

وبعض أهل العلم قديما يكتبها ، كما يكتب «هاؤلاء» و«لاكن» و«أولائك» فمن عن عملٍ فلا تثريب.

والمعهود أن زيادة «اللام» في «ذلك» للدلالةِ على بعد المشار إليه بعدًا حسيًا أوْ معنويًّا، وزيادة«الكاف» للخطاب ،وهي تتنوع بتنوع المخاطب ، فللمفرد المؤنث :«ذلكِ»البعيد بكسر الكاف، و«ذلِكَ » بفتحها للمفرد المذكر للبعيد ...وعلى هذا يكون « ذاك » للمشار إليه القريب، و«ذلك»للمشار إليه البعيد والذي في مقالة الخطابي على خلاف ذلك، وقد بحثتُ فيما تيسر لي مِن آثار مَن سبقه لعلي أجد من علماء العربية من يقول مقالة الخطابي، فلم يتيسر لي، فهل هذا من قبل النّساخ، والأصل ما عليه الجمهور: «ذاك» للمشار إليه القريب، و«ذلك» للمشار إليه البعيد.

فهل لا حظ الخطابي " الألف" في ذاك" وما فيها من امتدادٍ ، إن كان، فإنَّ " الألف" أيضا في «ذلك» وإن لم تكتب عن الجمهور.

الخطابيَ لم يمثّل ، ولو فعل لتبين لنا ،

والمفسرون واللغويون والبلاغيون في تأويلهم قول الله تعالى «ذلك الكتاب» على أن اسم الإشارة «ذلك » في الآية إشارة إلى علو منزلة الكتاب .

يقول الزمخشري(ت:٥٣٨هـ) في تأويلها:« فإن قلت: لم صحت الإشارة بذلك إلى ما ليس ببعيد؟

قلت: وقعت الإشارة إلى الم بعد ما سبق التكلم به وتقضى، والمتقضى في حكم المتباعد، وهذا في كل كلام. يحدّث الرجل بحديث ثم يقول: وذلك ما لا شك فيه. ويحسب الحاسب ثم يقول: فذلك كذا وكذا. »

ويقول في " المفصل":« وفرق بين ذا وذاك وذلك فقيل الأول للقريب والثاني للمتوسط والثالث للبعيد. »

والقول بأن «ذاك» للمتوسط محل نظر، فليس فيه ما يدل على ذلك، فالكاف ليست لذلك بل للخطاب

ويقول ابن عطية الأندلسي (ت :٥٤٢هـ) : «الاسم من ذلِكَ الذال والألف، وقيل الذال وحدها، والألف تقوية، واللام لبعد المشار إليه وللتأكيد، والكاف للخطاب، »

وللفخر الرازي (ت:٦٠٦هـ) رؤية أخرى في تأويل الآية يقُول :

« لَا نُسَلِّمُ أَنَّ لَفْظَةَ «ذَلِكَ» لَا يُشَارُ بِهَا إِلَّا إِلَى الْبَعِيدِ، بَيَانُهُ أَنَّ ذَلِكَ، وَهَذَا حَرْفَا إِشَارَةٍ، وَأَصْلُهُمَا «ذَا» ، لِأَنَّهُ حَرْفٌ لِلْإِشَارَةِ، ... وَمَعْنَى «هَا» تَنْبِيهٌ، فَإِذَا قَرُبَ الشَّيْءُ أُشِيرَ إِلَيْهِ فَقِيلَ: هَذَا، أَيْ تَنَبَّهْ أَيُّهَا الْمُخَاطَبُ لِمَا أَشَرْتُ إِلَيْهِ فَإِنَّهُ حَاضِرٌ لَكَ بِحَيْثُ تَرَاهُ، وَقَدْ تَدْخُلُ الْكَافُ عَلَى «ذَا» لِلْمُخَاطَبَةِ وَاللَّامُ لِتَأْكِيدِ مَعْنَى الْإِشَارَةِ فَقِيلَ: «ذَلِكَ» فَكَأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ بَالَغَ فِي التَّنْبِيهِ لِتَأَخُّرِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ عَنْهُ، فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ لَفْظَةَ ذَلِكَ لَا تُفِيدُ الْبُعْدَ فِي أَصْلِ الْوَضْعِ، بَلِ اخْتُصَّ فِي الْعُرْفِ بِالْإِشَارَةِ إِلَى الْبَعِيدِ لِلْقَرِينَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا، فَصَارَتْ كَالدَّابَّةِ، فَإِنَّهَا مُخْتَصَّةٌ فِي الْعُرْفِ بِالْفَرَسِ، وَإِنْ كَانَتْ فِي أَصْلِ الْوَضْعِ مُتَنَاوِلَةً لِكُلِّ مَا يَدِبُّ عَلَى الْأَرْضِ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فنقول: إنا نحمله هاهنا عَلَى مُقْتَضَى الْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ، لَا عَلَى مُقْتَضَى الْوَضْعِ الْعُرْفِيِّ، وَحِينَئِذٍ لَا يُفِيدُ الْبُعْدَ، وَلِأَجْلِ هَذِهِ الْمُقَارَبَةِ يُقَامُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ اللَّفْظَيْنِ مَقَامَ الْآخَرِ ... »

والسَّعي إلى تأويل الإشارة بالبعيد لا يحتاج إلى كل هذا التكلف، فالبعد هنا بعد منزلةٍوالكمال في أنزل له : إخراتج الناس من الظلمات إلى النور ، وبعده أن يأتي أحد بمثل سورة منه ، وبعده عن أن يكون فيه ما يمكن لعقيل نصيف أن يجد فيه ما يرتاب منه.

وهذا التأويل هو الأليق .يقول الطاهرابن عاشور:

« فَلَا جَرَمَ أَنْ كَانَتِ الْإِشَارَةُ فِي الْآيَةِ بِاسْتِعْمَالِ اسْمِ الْإِشَارَةِ لِلْبَعِيدِ لِإِظْهَارِ رِفْعَةِ شَأْنِ هَذَا الْقُرْآنِ لِجَعْلِهِ بَعِيدَ الْمَنْزِلَةِ. وَقَدْ شَاعَ فِي الْكَلَامِ الْبَلِيغِ تَمْثِيلُ الْأَمْرِ الشَّرِيفِ بِالشَّيْءِ الْمَرْفُوعِ فِي عِزَّةِ الْمَنَالِ لِأَنَّ الشَّيْءَ النَّفِيسَ عَزِيزٌ عَلَى أَهْلِهِ فَمِنَ الْعَادَةِ أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي الْمُرْتَفَعَاتِ صَوْنًا لَهُ عَنِ الدُّرُوسِ وَتَنَاوُلِ كَثْرَةِ الْأَيْدِي وَالِابْتِذَالِ، فَالْكِتَابُ هُنَا لَمَّا ذُكِرَ فِي مَقَامِ التَّحَدِّي بِمُعَارَضَتِهِ بِمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ حُرُوفُ التَّهَجِّي فِي الم [الْبَقَرَة: ١] كَانَ كَالشَّيْءِ الْعَزِيزِ الْمَنَالِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تَنَاوُلِهِمْ إِيَّاهُ بِالْمُعَارَضَةِ أَوْ لِأَنَّهُ لِصِدْقِ مَعَانِيهِ وَنَفْعِ إِرْشَادِهِ بَعِيدٌ عَمَّنْ يَتَنَاوَلُهُ بِهُجْرِ الْقَوْلِ ... »

المهم أن الخطابي هنا لغوي أكثر أن يكون نحويًا بلاغيًا، ولسنا في مقام الفرق اللغوي بين «ذاك» و«ذلك» ، بل فيه وفي مقامات استعمال كلٍّ، وهذا هو النظر البلاغيّ ، ذلك أن الانحصار في تبيين الجواز، وأنه جارٍ على معهود العرب، لا يحقق أن القرآن من عند الله تعالى، لأنه لوسلمنا جدلًا إن القرآن من عند سيدنا محمد - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِه وصَحبِهِ وَسَلَّمَ – فإنه لن يخالف معهود العرب، فالقضية ليس : أهو على معهود العرب في استعمال الكلم ، أم أنا بصدد بيان أن استعماله الكلم ونظمها على نحو لا يتأتي لأحد من الخلق، لأن ذلك دارٍ على أساسٍ من الإحاطة العلمية الكميله التي لا تتحقق لأحد من البشر. وهذا ل ايكفي فيه النظر اللغوي. والقول بأن هذا جارٍ على معهود العرب .

مناط المنازعة :أهو جارٍ على معهود ععلى نحوٍ لا يتأتي لأحد من الهالمين مثله أم يتأتي ؟

وما تسمعه في زمانك من دعوى متخرصين أن في القرآن أخطاءَ لغوية إنما هم البالغون في السفاهة والحمق والضلالة مبلغًا كان العرب الأول أكثر تحصنًا من التردّي فيه.

لم يأت في الأخبار أن سفيهًا من العربِ في زمن المبعث قد شعب بان في القرآن لحنًا.

******

الفرق الدلالي بين «مِنْ»و«عَنْ»

من البين أن حروف الجرّ ليست لها معان في ذاتها بل في مدخولها، معانيها تتنوع بتنوع ما تدخل عَليه ، وبرغم من هذا يكون لكل حرف مدخول نوعي لا لفظي، ويكون كلّ حرف وضع إزاء معنى، يدل عليه في أصل المعنى، فإن حدث عدول في استعماله، فإنه يدل على المعنى المتلائم مع مدخوله في ذلك السياق، دون أن يتخلى عن المعنى الرئيس الذي وضع ليدل عليه في العبارة الدالة على أصل المعنى، وأهل العربية قد بينوا المعنى الذي يدل عليه كلُّ حرف من حروف الجر في حال استعماله في جملةٍ لا عدول فيها.

وجمعٌ من أهل العربية على أنّ حروف الجر لا تستعمل إلا فيما وضعت له حين يكون الأعراب عن أصل المعنى للجمله ، وإذا حدث عدولٌ فيكون مناط العدول هو الفعل الذي عدي به حرف الجر،أو مدخول الحرف، ولذا لم نجد عبد القاهر قد أشار إلى أن في حرف الجر مجازًا، فالبصريون يذهبون إلى القول بالتضمين في ما يتعلق به الحرف، ولكن الزمخشريّ، ومدرسةالمفتاح تقولُ بالعدول في مدلولِ حرف الجر عن ما وضع له.

واستعمال حروف الجر يحتاج من صاحبه مزيد لقانة، وعناية. وكذلك في تاويله، ولا سيما في بيان الوحي قرآنا وسنة، وفقه أثر السياق بوجهيه في تنوع معنى حروف الجر في الكلام البليغ وتنوعه من القضايا العلمية الدقيقة اللطيفة.

يقول الخطابي: « وأمّا "مِنْ" و"عَن فإنهما يفترقان في مواضع كقولك : أخذت منه مالا ، وأخذت عنه علمًا ، فإذا قلت: سمعت منه كلامًا أردت سماعه من فيه ، وإذا قلت سمعت عنه حديثًا كان ذلك عن بلاغ ، وهذا على ظاهر الكلام وغالبه. وقد [يتعاوران] في مواضع من الكلام. »

في هذا إشارة إلى أن «من» الأصل فيها الدلالة على الابتداء، وجمهور نحاة البصرة يقيّد ابتداء الغاية بالغاية المكانية، وجمع آخرون منهم ومن الكوفيين على

أنها تكون لابتداء الغاية الزمانية (لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ (١٠٨)

وهو يُبين أنّ من السياق التّركيبيّ هو الذي يحرر معنى حرف الجر، فـ(من) دلالتها على الابتداء تهدي إلى المباشرة :

أخذت منه علما ، وأخذت منه مالا، ومنه خلقا ، لا فرق في هذا بين مدخول (من) أهو محسّ أم غير مُحسّ .

وتهدي (عن) دلالتها على (المجاوزة) في (أخذت عنه علما) إلى أن الأخذ ليس مباشرًا .

وهو يرى أنّ الحرفين قد يتبادلان، فيقوم أحدهما مقام الآخر إذا كان في الكلام ما يدل على ذلك ، وأنّ هذا ليس هو الأصل وهو لم يمثل لهذا الذي عدل به عن الأصل .

يقول الله تعالى:(أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ)(التوبة:١٠٤) يقول أبو عبيدة معمر بن المثنى(ت: ٢٠٩هـ) في «مجاز القرآن »:« «يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ» أي من عبيده، كقولك أخذته منك وأخذته عنك »

وكذلك قال ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ) في كتابه « تأويل مشكل القرآن»

ويذهب ابن جني في«المحتسب»إلى أنه «لما كانت التوبة سببًا للعفو لاحظ معناه ، فقال: "عن عباده" حتى كأنه قال : وهو الذي يقبل سبب العفو عن عباده،» ففي التوبة معنى التجاوز الذي هو آنس به (عن)

ويذهب ابن عطية (ت: ٥٤٢هـ) إلى أن (عن) في قوله تعالى(عَنْ عِبَادِهِ)هي بمعنى «من» ، وكثيرا ما يتوصل في موضع واحد بهذه وهذه، تقول لا صدقة إلا عن غنى ومن غنى، وفعل فلان ذلك من أشره وبطره وعن أشره وبطره »

وفي تأويله آية الشورى(الآية: ٢٥) قال :« وقوله تعالى: عَنْ عِبَادِهِ بمعنى: من عباده، وكأنه قال: التوبة الصادرة عن عباده.» وكأنه يجعل (عن) متعلقة بصفة مقدرة للتوبة أي (الصادرة عن عباده)

وفي البحر المحيط لابي حيان في تاويل آية «التوبة»يقول :

«وَقِيلَ: كَلِمَةُ مِنْ وَكَلِمَةُ عَنْ مُتَقَارِبَتَانِ، إِلَّا أَنَّ عَنْ تُفِيدُ الْبُعْدَ. فَإِذَا قِيلَ: جَلَسَ عَنْ يَمِينِ الْأَمِيرِ أَفَادَ أَنَّهُ جَلَسَ فِي ذَلِكَ الْجَانِبِ، وَلَكِنْ مَعَ ضَرْبٍ مِنَ الْبُعْدِ فَيُفِيدُهَا أَنَّ التَّائِبَ يَجِبُ أَنْ يَعْتَقِدَ فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ بَعِيدٌ عَنْ قَبُولِ اللَّهِ تَوْبَتَهُ بِسَبَبِ ذَلِكَ الذَّنْبِ، فَيَحْصُلُ لَهُ انْكِسَارُ الْعَبْدِ الَّذِي طَرَدَهُ مَوْلَاهُ وَبُعْدُهُ عَنْ حَضْرَتِهِ. فَلَفْظَةُ عَنْ كَالتَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ حُصُولِ هَذَا الْمَعْنَى لِلتَّائِبِ انْتَهَى. وَالَّذِي يَظْهَرُ مِنْ مَوْضُوعِ عَنْ أَنَّهَا لِلْمُجَاوَزَةِ. فَإِنْ قُلْتَ: أَخَذْتُ الْعِلْمَ عَنْ زَيْدٍ فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ جَاوَزَ إِلَيْكَ، وَإِذَا قُلْتَ: مِنْ زَيْدٍ دَلَّ عَلَى ابْتِدَاءِ الْغَايَةِ، وَأَنَّهُ ابْتِدَاءُ أَخْذِكَ إياه من زيد. وعن أَبْلَغُ لِظُهُورِ الِانْتِقَالِ مَعَهُ، وَلَا يَظْهَرُ مَعَ مِنْ. وَكَأَنَّهُمْ لَمَّا جَاوَزَتْ تَوْبَتُهُمْ عَنْهُمْ إِلَى اللَّهِ، اتَّصَفَ هُوَ تَعَالَى بِالتَّوْبَةِ عَلَيْهِمْ.»

ويضيف الطاهر ابن عاشور ملحظًا لطيفًا كعادته، قائلاً في آية سورة" الشورى":«فِعْلُ (قَبِلَ) يَتَعَدَّى بِـ (مِنْ) الِابْتِدَائِيَّةِ تَارَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ: وَما مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقاتُهُمْ [التَّوْبَة: ٥٤] وَقَوْلِهِ: فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَباً [آل عمرَان: ٩١] ، فَيُفِيدُ مَعْنَى الْأَخْذِ لِلشَّيْءِ الْمَقْبُولِ صَادِرًا مِنَ الْمَأْخُوذِ مِنْهُ، وَيُعَدَّى بِـ(عَنْ) فَيُفِيدُ مَعْنَى مُجَاوَزَةِ الشَّيْءِ الْمَقْبُولِ أَوِ انْفِصَالَهُ عَنْ مُعْطِيهِ وَبَاذِلِهِ.

وَهُوَ أَشَدُّ مُبَالَغَةً فِي مَعْنَى الْفِعْلِ مَنْ تَعْدِيَتِهِ بِحَرْفِ (مِنْ) لِأَنَّ فِيهِ كِنَايَةً عَنِ احْتِبَاسِ الشَّيْءِ الْمَبْذُولِ عِنْدَ الْمَبْذُولِ إِلَيْهِ بِحَيْثُ لَا يُرَدُّ عَلَى بَاذِلِهِ.

فَحَصَلَتْ فِي جُمْلَةِ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ أَرْبَعُ مُبَالَغَاتٍ:

بِنَاءُ الْجُمْلَةِ عَلَى الِاسْمِيَّةِ وَعَلَى الْمَوْصُولِيَّةِ وَعَلَى الْمُضَارِعِيَّةِ، وَعَلَى تَعْدِيَةِ فِعْلِ الصِّلَةِ بِـ(عَنْ) دُونَ (مِنْ) .» (١)

****

ويبين الخطابي تفريق الحسن البصري بين قول الله (عن صلاتهم ساهون) وقولنا (في صلاتهم ساهون) يقُول: « ومما يدخل في هذا الباب ما حدثني محمد بن

١) تدارس أ.د محمد الأمين الخضري رحمه الله تعالى آيات أقيمت فيها «عن» مقام «من» ،وآيات أقيم فيها «من»مقام«عن» وأين موقفًا عن المقتضي لهذا التثارض،والتعاور.
راجعه في كتابه «من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم» نشر مكتبة وهبة القاهرة .

سعدويه قال: حدثني محمد بن عبد الله بن الجنيد قال: حدثني محمد بن النضر بن مساور قال: حدثنا جعفر بن سليمان عن مالك بن دينار قال: جمعنا الحسن لعرض المصاحف أنا وأبا العالية الرياحي ونصر بن عاصم الليثي وعاصمًا الجحدري؛ فقال رجل يا أبا العالية قول الله في كتابه: {فويلٌ للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون} ما هذا السهو؟ . قال الذي لا يدري عن كم ينصرف؛ عن شفع أو عن وتر

فقال الحسن: مَه يا أبا العالية ،ليس هذا ، بل الذين سهوا عن ميقاتهم حتّى تفوتهم.

قال الحسن: ألا ترى قوله عزّ وجل: (عن صلاتهم)

وحدثنا أبو رجاء الغنوي حدثنا محمد بن الجهم السجزي حدثنا الهيثم بن خالد المنقري عنْ أبي عكرمة ، عن جعفر بن سُليمان عن مالك بن دينار نحوه. »

ما هدى إليه الحسن سبقه إليه سيدنا سعد ابن أبي وقاص - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - حين سأل ابنه ابنه مصعب فأجابه بما يوافقه كلام الحسن : قال مجاهد بن جبر(ت: ١٠٤هـ) في تأويل الآية بسنده «عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، فِي قَوْلِهِ: {الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ} [الماعون: ٥] قَالَ: " سَأَلْتُ أَبِي، فَقُلْتُ: أَهُوَ حَدِيثُ أَحَدِنَا يُحَدِّثُ نَفْسَهُ فِي صَلَاتِهِ، فَقَالَ: لَا، كُلُّنَا يُحَدِّثُ نَفْسَهُ فِي صَلَاتِهِ، وَلَكِنَّهُ السَّهْوُ عَنْهَا: تَرْكُ وَقْتِهَا "»

ولك أن تتبصر العلاقة بينهذه الآية ومابعدها : أيكون السهو عن الصلاة مفضيا إلى المراءاة، ومنع الماعون ، أمْ هما المفضيان إلى الغفلة عنها ؟

الذي هو أقرب أن السهو عنها هو المفضي إلى المراءاة، وفي هذا تهديد لمن يسهو عنها أنّه سينتهي به الأمر إلى أن يكون مرائيًا، ومانعًا الماعونَ.

ويعقب الخطابي مبينا ما حمل أبا العالية أن يفسر السهو عن الصلاة بالسهو فيها، بعد تفريقه بين الحرفين «عن»و«في».يقول:« قلت: وإنما أتى أبو العالية في هذا حديث لم يفرق بين حرف عن وفي ، فتنبه له الحسن فقال: ألا ترى قوله: {عن صلاتهم} يؤيد أن السهو الذي هو الغلط في العدد إنما هو يعرض في الصلاة

بعد ملابستها ، فلو كان هو المراد لقيل: في صلاتهم ساهون فلما قال عن صلاتهم دل على أن المراد به الذهاب عن الوقت. »

ثم يستحضر نظيرًا لهذا غفلة ابن قتيبة(٢٧٦هـ) في كتابه « غريب القرآن» في تأويله آيي سورة «الزخرف»: وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ)(الزخرف :٣٦) فلم ينتبه إلى التفرقة بين حرفين (إلى) و(عن) .

يقول الخطابي : « ونظير هذا ما قاله القُتَبي في قوله تعالى: (وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ)(الزخرف :٣٦) زعم أنه من قوله: عشوت إلى النار أعشو إذا نظرت إليها. فغلَّطوه في ذلك وقالوا: إنما معنى قوله: من يعرض عن ذكر الرحمن، ولم يفرق بين عشوت إلى الشيء وعشوت عنه»(بيان إعجاز القرآن ص٣٢-٣٣)

ويعلق الخطابي بأن« هذا الباب عظيم الخطر وكثيرًا ما يعرض فيه الغلط وقديمًا عني به العربي الصريح - فلم يحسن ترتيبه وتنزيله» أي لم يُحسن ابن قتيبة ترتيبه وتنزيله.

وإذا ما كان هذا حال ابن قتيبة، في النظر الفروق بين «حروف المعاني» في مواقعها ودلالتها فمن دونه أشد غفلةٍ.مما يوجب علينا الحذر والمفاتشة ، والمراجعة، لما لنظم الكلام وسياقه من أثر بالغ في تحرير دلالات حروف المعاني

******

[تفريق سيدنا رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِه وصَحبِهِ وَسَلَّمَ – بين «عتق النسمة»و«فك الرقبة»]

منَ البين أنَ" النسمة" أشمل من" الرقبة" وإن كانت يراد بها مجازًا الكل، لأنَّ القِنّ إنما يحبس بقلادة في رقبته، فإذا فك من رقبته فقد فكّ جميعه منها.

وفي «فك رقبة» تصوير حسيّ للتحرر من العبودية ، بينا في «عتق نسمة» ما يزال المعنى غير محسوس.

يقُول الخطابي:« حدثني عبد العزيز بن محمد المسكني قال: حدثني إسحاق بن إبراهيم قال حدثني سويد حدثنا ابن المبارك عن عيسى بن عبدالرحمن بن عوسجة

عن البراء بن عازب - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أن أعرابيًا جاء النّبي صلى الله عليه وسلم فقال: علمني عملاً يدخلني الجنة فقال: اعتق النسمة وفك الرقبة قال: أوليسا واحدًا؟ قال: لا ، عتق النسمة أن تنفرد بعتقها وفك الرقبة أن تعين في ثمنها.

فتأمل كيف رتب الكلامين واقتضى من كل واحد منهما أخص البيانين فيما وضع له من المعنى وضمنه من المراد.» (بيان إعجاز القرآن ص/٣٣)

الحديث رواه الحاكم في المستدرك. (رقم: ٢٨٦١) والبيهقي في السنن ،والدرقطني في سننه .

الأعرابي التفت إلى ما بين «عتق النّسمة» و«فك الرقبة» من اجتماع في بعض المعنى ولم يلتفت إلى ما بينهما من افتراق في المنطوق يهدي إلى تباين الجملتين مدلولا ، فالشأن في التباين بين منطوق جملتين أن يكون آية على أن ما وراء ذلك التباين في المنطوق تبيانًا في المدلول، وإلّا كان التباين في المنطوق عبثًا، والاصل المنهجي أنّا إذا ما تلقينا بيان النبوة أن نظن به ما يليقُ به.

روى ابن ماجه في سننه ،وأحمد في مسنده بسَنديهما عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِى طَالِبٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَالَ : « إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- بِحَدِيثٍ فَظُنُّوا بِهِ الَّذِى هُوَ أَهْنَاهُ وَأَهْدَاهُ وَأَتْقَاهُ. »

قوله:« فظنوا به» الظن هنا بمعنى " اليقين" كما في قوله تعالى:

(وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (٤٥) الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (٤٦)[البقرة]

لفت النّبيّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحبِهِ وَسَلَّمَ – إلى ما بين الفعلين من تميز: وبدأ بما هو الأعلى، وختم بما هو الأدنى ، حفزًا للمقتدر إلى الأسمى من جهةٍ، وتوسعة على الناس من أخرى ، فليس كل واحدٍ بمقتدر على أن يختص بعتق رقبة، لكنه يقتدر على أن يُسهم في عتقها مع آخرين، ولو بقليل، فلا يحقرن أحدٌ مساهمته وإن كانت بنزيرٍ ، وفي هذا دعوة إلى التكافل ، وإلى السّعي إلى إخراجِ الناس من ذل العبودية لغير الله تعالى إلى عزّ العبودية لله تعالى.

******

[المسألة الزنبورية]

و يعرضُ الخطابي لما كان من مناظرة بيْن علمين من أعلام النحاة كلٌ رأس مدرسة لها منهاجها ورؤيتها في خدمة العربية المفضية إلى خدمة فقه بيان الوحي وفهمه : مدرسة البصرة، ومدرسة الكوفة ، فتنوعهما منهاجًا ورؤية ليس من قبيل المكايدة السياسية ،وما إلى ذلك الذي يهرف من لا يعرف أخلاق أهل العلم . كيف وأحد طرفي المناظرة (الكسائيّ) من علماء القراءات القرآنية: من أهل القرآن : أهل الله وخاصته؟!!!

جرت مناظرات عديدة بين أعيان العلماء في فنون عدة، ومنها علم النحو،وكانت أشهر مناظرة المناظرة التي قامتْ بين سيبويه والكسائيّ . وهي ما يعرف في أوساط أهل العلم وطلابه بالمسألة الزنبورية. يوردها الخطابي هنا بسنده على نحو غير الذي هو متداول في أسفار أهل العلم بنحو العربية .

يوردها على نحو يبين عن انتصار رؤية سيبويه، واندحار رؤية الكسائي ، يقُول:

« حدثني عبد الله بن أسباط عَن شيوخه قال :جمع "هارون الرشيد" "سيبويهِ" و"الكسائي" فألقى "سيبويه" على "الكسائيّ" مسألة ، فقال: « هل يجوز قول القائل: كاد الزنبور يكون العقرب فكأنه إياها أو كأنها إياه؟ » فجَوّزه الكسائيّ على معنى كأنّه هي أو كأنها هو . وأباه سيبويه ، فأحضر الرشيد جماعةَ من الأعراب الفُصحاء كانوا مقيمين بالباب ، وسألهم عنها بحضرتهما ، فصوَّبوا قول سيبويهِ ، ولم يجوزوا ما قاله الكسائي .

قيل : وذلك أن حرف (إيًا) إنما يستعملُ في موضع النصب ، وهي هنا في موضع رفع فلم يجز.

ومثلُ هذا كثير واستقصاؤه يطول »(بيان إعجاز القرآن: ص٣٤)

رواية الخطابي كما ترَى تصرّح بأن سيبويه هو الذي ألقى على الكسائيّ السؤال، وتصرح بأنّ الأعراب أيدوا مذهب سيبويه وأن مذهب سيبويه هو المسترضَى.

وهذا على غير ما هو متداول في أسفار غير قليل من أهلِ العلمِ. فما روي فيها مصرّح بأنّ المُلقي السؤال هو الكسائي ،وأن الأعرابَ قد ناصروا مذهب

الكسائي،وأن سيبويه قد غمه ذلك، فغادر مغمومًا ، ممّا كان سببًا في وفاته بعد حين . ([1])

والظّنُّ عندِي أنّه إنْ صح أنّه مات بعدها إنّما كان من إحساسِه أنّ من استُشهِدوا ليحكمُوا لم يكونوا أحوطَ وأحكم، فالرفعُ والنصب وجهان ، والرّفع أسير، ولو قيل هما وجهان ، وأحدهما أسير، لكان أصدق ، وأنفع لما فيه من اتساع ،ولما فيه من تنوع المعنى.

الذي هو أليق عندي أنّ قوله «فإذا هو هي» أقربُ، لأن السياق لبيان الخطإ في ظن أن العقرب أشد لسعًا من الزنبور، فتبين له أنّهما سواء ، ولم يكن القصد إلى بيان أنّ العقرب كالزنبور فهو ليس ردًا على دعوى أنّ الزنبور أشد لسعًا :

مناطُ المراجعة : أيعادل لسع الزّنبور لسع العقرب، وليس بيان أن لسع الزنبور أقوى من لسع العقرب ، فما كان ذلك كان الأدلّ عليه فإذا هو هي .أي متساويان .

وفي إيردا الخبر جملة إسمية (فإذا هو هي) أعلى من إيراده جملة فعلية على معن النّصب: «فإذا هو أياها » فالنصب مقتضٍ فعلًا، مما يجعل الخبر جملة

---

[1]) راجع إن شئت: مجالس العلماء . تأليف الزجاجي:: عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي(ت: ٣٣٧هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون ،الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، دار الرفاعي بالرياض (ط:٢) ١٤٠٣ هـ،ص:٩
طبقات النحويين واللغويين (سلسلة ذخائر العرب ٥٠) المؤلف: محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر (المتوفى: ٣٧٩هـ) المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم . الطبعة: الثانية . الناشر: دار المعارف. ص: ٦٨
الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين . المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (: ٥٧٧هـ) الناشر: المكتبة العصرية (ط:١) ١٤٢٤هـ ج:٢ص٥٧٦
نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تأليف: أحمد بن المقري التلمساني ،تحقيق: إحسان عباس ،الناشر : دار صادر- بيروت .ج"٤ص ٧٩ ــ ٨٤
مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. ابن هشام الأنصاري: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف،(ت: ٧٦١ هـ) المحقق: محمّد محيى الدين عبد الحميد ،الناشر: منشورات مكتبة الصادق للمطبوعات ، ج:٢ص٨٨
نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة . الشيخ محمد الطنطاوي ،نشر دار المعارف . (ط:٢) ص: ٥٢

فعلية، بينا الرفع يقتضي أن يكون الخبر جملة اسمية: «فإذا هو هي متاسويان ». فالرفع أقوى تأكيدًا،وقوة التوكيد هو ما يقتضيه رفع الظنّ .

لهذا كان مذهب سيبويه عندي هو الأليق بلاغةً أما نحوًا فهما:" الرفع والنصب" سائغان عربية. ولسنا في القول بالجواز والمنع ، بل في أيهما أعلى وأليق .

رواية الخطابي المناظرة لعلها رواية البصريين المنتصرة لشيخهم سيبويهِ

الخطّابيّ إذ يورد المسألة هنا إنما يرمي إلى اتساع مذاهب العرب في الإبانة ،وأن كِبار أهل العلم قد يَخفى عليهم بعضُها .

وهو يعلق مُبينًا عن مذهب بعضِ أهل العلم في الخشية من التصدي لتفسير القرآن مهابة أن يذهبوا مذهبًا غيره الأليقُ . يقول:

«ومن هاهنا تهيب كثير من السلف تفسيرِ القرآن ، وتركوا القول فيه حذرًا أن يزلوا ، فيذهبوا عن المراد ، وإن كانوا علماء باللسان ، فقهاء في الدين؛ فكان الأصمعي - وهو إمام أهل اللغة - لا يفسر شيئًا من غريب القرآن. »

وظنّي أنه لا يدعو إلى هذا المذهب : الرغبة عن تفسير القرآن مخافة أن يذهب عن المراد، بل هو إلى التحفيز إلى استفراغ الجهد، وألا يسارع المرءُ إلى القول فيه إلا من بعدِ أن يتضلع من العلمِ،وفقهه، فلا يقول إلا عن علمٍ ،ولا يسارع إلى القول ما كان في قومه من يرى أنه هو الأليق أن يتكلم، كيما لا يحمل ما هو في غنية عن حمله، فأجرأ الناس على الناس أجرؤهم على الفتوى ، وإذا رأيت فتي يسارع إلى القول،وفي المجلس من هو أسَن منه في طلب العلمِ وفقهه وفهمه،وتبيينه وتقريبه، فاعلمنَّ أنّه إنما أوتي من قِبَل نفسِه، فلا تسارع إلى أن تتكلم في القوم غير مضطرٍ، وليكن الأحبَ إليك أن تسمع وتعلم من أن تتكلم إن البائع (المتكلم) في سوق الكلام خاسرٌ.

وفي تورع بعضُ أهل العلم من تفسيرِ كلم ِوهي في سياق بيا القرآن ،بينا هو يفسرها وهي في بيان بشري إيماء إلى أن الكلمة في السياق القرآني إنما تحملُ معنًى أليق بسياق مرودها هذا المعنى فيه من جلال الألوهية وجمال الربوبية ،فهو يخشى ألَا يُحسن استبصار هذا الجلال والجمال، فلا يكون تفسيره لمعناها

مستوفيًا شيئًا من هذا الجلال والجمال، فلا يكون ما فسرها به ، وهي في سياقها القرني بما هومعناه، فيتقول على اللهِ تعالى.

وهذا يهدي إلى إدراكهم أثر السياق في معنى الكلم والكلام. وأنّ معاني الكلم إنما تستمد من عدة روافد . من تلك الروافد :

الوضع اللغوي للكلمة، ومادتها،وصيغتها،

ومن سياق الإبانة ،وسياق التلقي

ومن السياقات السابقة التي تدولت فيها، فما من سياق استعملت فيه إلا كانت حاملة منه شيئًا تضمنه معناها، إلّا إذا كان في السياق المقالي والمقامي قرينة تجرد هذه الكلمة في هذا السياق من استصحاب المعاني التي استعملت فيها .

ولذا تراه يفسرها في سياق الاستعمال خارج القرآن .

والخطابي يُبين أنهم إنما تحاجزوا عن المعارضة من عظيم إجلالهم العلم وثقل أمانته :

« ومن هاهنا تهيب كثير من السلف تفسيرِ القرآن ، وتركوا القول فيه حذرًا أن يزلوا ، فيذهبوا عن المراد ، وإن كانوا علماء باللسان ، فقهاء في الدين »

تأمل مقالته هذه وحالي وحالك مع القول في القرآن

نحن نتهيب القول في الشعر أكثر من أن نتهيب القول في القرآن ؛ لأنا في القرآن نجد من تكلم قبلُ ، فلا نصنع سوى نقل ما قالوا في زمان الوقوف على مقالة السابق من اليسر بمكان مما يجعل مجرد نقل كلامهم،وحمله إلى الآخر عملًا خلاءً مما يُحمد .

يوم كان مجرد حفظ مقالات العلماء وحملها إلى الآخر عملًا جليلًا لقلة وسائل الحفظ والنقل كما تراه من شأن الجلال السيوطي(ت:٩١١هـ) في غيرِ قليلٍ من كتبِه ، أما الآن فلا قيمة لمجرد أن تحفظ كتب السنة الستة كلها عن ظهر قلبٍ ،دون أن تضيف إلى الحفظ والنقل شيئا، لأنَّ هذا الذي أنفقت عمرك في تحصيله، يغني عنه أمر لا يستغرق جهدًا ولا زمنا، وهو أوثق من حفظك وحملك. فلا تجعلنَّ همك كله الحفظ والنقلُ والاجترار.

يقُول الخطابيّ :« كان الأصمعي - وهو إمام أهل اللغة - لا يفسر شيئًا من غريب القرآن. وحكي عنه أنه سئل عن قوله سبحانه: {قد شغفها حبًا} فسكت وقال: هذا في القرآن ، ثم ذكر قولاً لبعض العرب في جارية لقوم أرادوا بيعها: أتبيعونها وهي لكم شغاف؟. ولم يزد على ذلك ، أو نحو هذا الكلام. »

صنيع الأصمعي هاد إلى شيءٍ آخر مع التهيب والإجلال لشأن القرآن هو أنّ ما تراه في استعمال العرب للكلمة في سياق يمكن أن يأتيك منه ما يكفيك ، فإذا رأيت في القرآن كلمة في لسان العرب ، فاستحضرها وهي في لسان العرب، فما يمكنك أن تفهمه في ضوء استعمال العرب يكفيك بما فيه من المعنى الجمهوري فإن أردت الغناء فذلك له استحقاقاتٌ ليس كلّ بأهلٍ لأن يكون قيمًا بها. فلا توردنَّ نفسك موردًا تذلها فيه، فقد نهى سيّدنا رسُول الله - صلّى اللهُ عَلَيْهِ وعلَى آلِهِ وصَحبِه وسلّم – عن أن يذل المرء نفسه.

رَوَى الترمذي في كتاب«الفتن» بسنده عَنْ حُذَيْفَةَ بنم اليمان - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- « لاَ يَنْبَغِى لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ ». قَالُوا وَكَيْفَ يُذِلُّ نَفْسَهُ. قَالَ « يَتَعَرَّضُ مِنَ الْبَلاَءِ لِمَا لاَ يُطِيقُ ». قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ.

المرء غير مليك لستحقاقات تلقّي المعاني الإحسانية لا يحسُن به أن يعرضَ نفسَه لتلقيها، عليه أوّلا أن يتأهل لذلك كيما لا يذلّ نفسَه.

******

ويذهب الخطابي إلى أنّه لما كان العرفان بمعاني كلمِ القرآن في سياقاتها يحتاج إلى العرفان بمناهج العرب في الإعراب عن المعاني « حث النبي صلى الله عليه وسلم على تعلم إعراب القرآن وطلب معاني الغريب منه. نا إسماعيل بن محمد الصفار قال: حدثني محمد بن وهب الثقفي ، قال حدثني محمد بن سهل العسكري قال حدثني ابن أبي زائدة عن عبدالله بن سعيد المقبري عن أبيه عن

أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه ».([1])

ليس الإعراب هنا ما يعرفة صغار طلاب العلم من بيان مواقع الكلم في الجملة ، بل إعرابه بيان معانيه التي تليق بأنه كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وذلك من خلال البصر بمادة كلمه وصيغها ومواقعها في بنية الجملة، ومن خلال سياق القول السباق واللحاق ، والسياق المديد للسورة.

وقوله (غرائبه) ليس المراد الكلم الغرائب ، بل غرائب معانيه، وهي المعاني الإحسانية التي هي غير متداولة في الدهماء، بل هي المتداولة بين أهل العلم بالقرآن وبلسان العربية، وفي هذا دعوة إلى تدبر القرآن وفق أصول التدبر وضوابطه.

ثم يبين الخطابي أن كفار مكة أولًا والعالمين أجمعين تاليا « إنما كاعوا وجبنوا عن معارضة القرآن لما قد كان يئودهم ويتصعدهم منه ، وقد كانوا بطباعهم يتبينون مواضع تلك الأمور ويعرفون ما يلزمهم من شروطها ومن العهدة فيها ، ويعلمون أنهم لا يبلغون شأوها ، فتركوا المعارضة لعجزهم ، وأقبلوا على المحاربة لجهلهم ، فكان حظهم مما فروا إليه حظهم مما فزعوا منه { فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ)[الأعراف:١١٩) والحمد لله رب العالمين. »

وهذه شهادة لهم أنهم كانوا أهل علم بلسانهم، وما بين أعلى ما أبدعته قرائح اعيان شعرائهم وخطبائهم،وما تحداهم به سيدنا محمد - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وصَحبِهِ وَسَلَّمَ – مما جعلهم لا يُخاطرون بتعريض أنفسهم للمَعرَّة في بيانهم ،وهي عنده نعدل المعرة في أعراضهم،وأنسابهم.

آثاروا تحمل الهزيمة بالسنان المتوقعة، على تحمل معرة الهزيمة باللسان لنها مؤكدةٌ لا ريب فيها. وشرفهم في البيانِ أعزّ عليهم من أرواحهم.

---

[1]) الحديث رواه الحاكم في المستدرك بسنده:عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْرِبُوا الْقُرْآنَ وَالْتَمِسُوا غَرَائِبَهُ» هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ عَلَى مَذْهَبِ جَمَاعَةٍ مِنْ أَئِمَّتِنَا وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ (٣٦٤٤)
ومن أهل العلم من قال بضعفه،ومن أهل العلم من رواه موقوفا"

****

[دعوى أنهم لم يعارضوه وقاوموه باللسان منعًا للمشاغبة]

يعرضُ الخطابي دعوى المعارضين القول بالإعجاز البلاغيّ أنهم لم يعارضوا القرآن لعجز بل لسلوك الطريق الأقصر والأيسر ،والآمن من المشاغبة،وهو المنازلة بالسنان، فهذه لا سبيل إلى الدعوى فيها.

يقول الخطابي حاكيًا دعواهم :

«فإن قيل: إنا إذا تلونا القرآن وتأملناه وجدنا معظم كلامه مبيناً ومؤلفًا من ألفاظ مبتذلة في خطابات العرب المستعملة في محاوراتهم ، وحظ الغريب المشكل منه بالإضافة إلى الكثير من واضحه قليل ، وعدد الفقر والغرر من ألفاظه بالقياس إلى مباذله ومراسيله عدد يسير ، فكيف يتوهم عليهم العجز عن معارضته والإتيان بمثله ، وهم عرب فصحاء مقتدرون على التصرف في أودية الكلام ، عارفون بنظومه : قصيده ورجزه وسجعه ، وسائر فنونه

فلو كانوا أرادوه وقنعوا عن شفاء الأنفس به لسهل ذلك عليهم ، وإنما عاقهم عن ذلك رأي آخر كان أقوى في نفوسهم وأجدى عليهم في مبلغ آرائهم وعقولهم ، وهو مناجزتهم إياه الحرب ومعالجته بالإهلاك استراحة إلى الخلاص منه ،وكراهة لمطاولته على القول ومعارضته بالكلام الذي يقتضي الجواب ، فيتمادى بهم الزمان للنظر فيه والانتقاد له ، فتكثر الدعاوى ، ويخفى موضع الفصل بين الكلامين ، فمالوا إلى هذا الرأي قصدًا إلى اجتياحه واستئصاله ، إذ كانوا فيما يرونه مستظهرين عليه مستعلين بالقدرة فوقه.»(بيان إعجاز القرآن:٣٥)

تلك الدعوى لا تخرج إلا من عقل يحسبُ جهالةً أنا ندعي أن مناط إعجاز القرآن هو معجمه الكلمي ، فنظروا في هذا المعجم، فرأوا كلمه ممًا هو متداول فيهم،ولم يأت بكلم يندر تداولها في جمهورهم، مما يعني أن الأمر ميسور عليهم، لو شاؤوا أن يعارضوا.

هذه الدعوى تنم عن ضلالة في تعيين مناط الإعجاز.

وهذا يدلك على أنهم إذا ما كانوا عاجزين عن تحرير مناط الإعجاز ، فكيف لهم أن يتكلموا في الإعجاز، وأن يزعموا أنّ ما هو معجز عند مدعيه أمره سهلٌ إلا أن فيه آفة إن سلك إليه :آفة المشاغبة واستطالة المقاولة ،والحبف في الحكومة. أو عدم الرضا بها،وإن كانت حقًا.

وهنا يعمد الخطابي إلى نقض هذه الدعوى المتهافتة. يقول:

« إنا قدمنا من بيان أوصاف بلاغة القرآن وذكرنا من شرائطها ما أسقطنا به عن أنفسنا هذا السؤال.

وزعمنا أنها أمور لا تجتمع لأحد من البشر ولا يجوز أن تأتي عليها قدرته ، وإن كان أفصح الناس وأعرفهم بطرق الكلام وأساليب فنون البيان / وذكرنا العلة في ذلك ، وبينا المعنى فيه ، ولم نقتصر فيما اعتمدناه من البلاغة لإعجاز القرآن على مفرد الألفاظ التي منها يتركب الكلام دون ما يتضمنه من ودائعه التي هي معانيه ، وملابسه التي هي نظوم تأليفه.

وقد قال بعض العلماء في الأسماء اللغوية وهي نوع واحد من الأنواع الثلاثة التي شرطنا أنه لا يجوز أن يحيط بها كلها إلا نبي؛ وقد كان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه - وهو من الفصاحة في ذروة السنام والغارب - يقرأ قوله عز وجل: {وفاكهة وأبًا} فلا يعرفه فيراجع نفسه ويقول: ما الأبّ؟ ثم يقول: إن هذا تكلف منك يا ابن الخطاب. وكان ابن عباس رحمه الله - وهو ترجمان القرآن ووارث علمه - يقول: لا أعرف حناناً ولا غسلين ولا الرقيم. هل في اللغة التفث في شيء من كلام العرب؟ وإنما أخذوه عن أهل التفسير على ما عقلوه من مراد الخطاب.» (بيان إعجاز القرآن:ص:٣٥)

أبان الخطابي أن مناط الإعجاز ليس في كلمه وحدها بل في الثلاثة المكونة لبيانه المعجز الألفاظ التي لا يحيط بالعلم بمنطزقها،ومدلولها الوضعي،ومدلولها السياقي المتنوع بتنوع السياق ،والموضوعه كل كلمة منها في موضعها الذي لايمكن أن يستبدل بها كلمة أخرى،وإن أجمع العالمون أنها قريبة جدًا منها، فإما أن يترتب علىذلك الاستبدل فساد أصل المعنى، فيكون منبوذا عقلًا،وأو يترتب عليه ذهاب رونق البلاغة،وذلك منبوذ ذوقًا كما كان الأول منبوذا عقلا، فليس

من فرق لدى العقل البلاغيّ العربيّ بين ما يرفضه العقل، لفساد المعنى،وما ينبذه الذوق الصحيحُ الصريح لذهاب رونق البلاغة.

مناطالإعجاز ثلاثة الألفاظ والمعنى والنظم والثلاثة لا طاقة لأحد من العالمين أن يحيط بأي منها علمًا فضلً عن أن يحيط بها صواب استعمال .

ويستأنس بمقالة الشافعي في الرسالة هو عالم تؤخذ منه اللغة، ويستشهد ببيانه ،فلا يحتاج بيانه إلى شاهد من غيره، :« **ولسان العرب: أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غيرُ نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه.**»

ويبين أن من صحابة سيّدنا رسُول الله - صلّى اللهُ عَليْهِ وعلَى آلِهِ وصَحبِهِ وسَلّم – من لم يكن عالمًا ببعض الكلم في القرآن، ومن أنها ليس من معجم الكلم لدى قريش «ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه - وهو من الفصاحة في ذروة السنام والغارب - يقرأ قوله عز وجل: {وفاكهة وأبًا} فلا يعرفه فيراجع نفسه ويقول: ما الأبَ؟ ثم يقول: إن هذا تكلف منك يا ابن الخطاب. وكان ابن عباس رحمه الله - وهو ترجمان القرآن ووارث علمه - يقول: لا أعرف حناناً ولا غسلين ولا الرقيم. هل في اللغة التفث في شيء من كلام العرب؟ » فإذا كان أمثال أولئك لا يحيط بكلم العربية معنى، فكيف يطيقُ ذلك من دونهم من العالمين ؟

******

موقع المعاني من تحقيق مقومات الإعجاز

من بعد أن فصّل الخطابي القول في شأن الألأفاظ التي تحمل المعاني إلى الأفئدة، نظر في شأن هذه الألأفاظ المحمولة،والتي كانت تلك الألأفاظ على جلالها وجمالها وكمالها ح=خادمة لها، ومعبرة عن دقائقها ولطائفها ، فيقول عبارة بالغة الوجازة :

« فأما المعاني التي تحملها الألفاظ فالأمر في معاناتها أشد لأنها نتائج العقول وولائد الأفهام وبنات الأفكار. » (بيان أعجاز القرآن: ٣٦)

يهديك إلى أنه إذا ماكن الذي رأيتَ قبلُ هو شأن اللألفاظ الحملة الخادمة، ورأيت عجز العربِ خاصة،والعالمين عامة في العجز عن الأحاطة بكلم العربية مادة وعنى ومساقات استعمال فإنه ضرورة أن يكون شأن المحمول والمخدوم أجل وأعظم،وأشد على من شاء الإحاطة بنزير منها، لإغن كان من شأن الألفاظ أن يتحقق فيها بعض الضبط، فإن المعاني لا سبيل لأحد أن يُحيط بها ليس هذا في شأن القرآن فحسبُ بل في شأن كل بيان بليغ تجد الأمر في معاناتها أشد لأنها نتائج العقول ،وولائد الأفهام ،وبنات الأفكار ،وما كان هذا سبيله، فليس إلى الإحاطة به سبيلٌ .

امتقى الخطابي بهذا في الحديث عن المعاني،وكأنه يشير بهذا إلى صعوبة الاسترسال في الكلام في شأن المعاني فكيف الاسترسال فيها وفي الإحاطة بها؟ وهذا النهج تراه قائمًا في صنيع عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» بسط القول في شأن صورة المعنى، فلما جاء إلى القولفي المعنى أوجز العبارة، ف:انه يقول لك : إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة. يقول:« في تحقيق القول على "البلاغة" و "الفصاحة"، و "البيان" و "البراعة"، وكل ما شاكر ذلك، مما يُعبَّر به عن فضلِ بعضِ القائلين على بعضٍ، من حيثُ نَطقوا وتكلَّموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، ووامروا أنْ يُعْلِمُوهم ما في نفوسهم؛ ويَكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم .

أول قضية "اللفظ" عند المعتزلة وبيان فسادها:

٣٥ ـ ومنَ المعلوم أنْ لا معنى لهذه العباراتِ وسائرِ ما يَجْري مَجراها، ممّا يُفرد فيه اللفظُ بالنعتِ والصفةِ، وينسبُ فيه الفضلُ والمزيةُ إليه دونَ المعنى [1] غيرُ وصْفِ الكلام بِحُسْنِ الدَّلالة وتمامِها فيما له كانت دَلالةٌ، ثم تَبرُّجِها **في**

---

[1]) قوله:« ممّا يُفرد فيه اللفظُ بالنعتِ والصفةِ، وينسبُ فيه الفضلُ والمزيةُ إليه دونَ المعنى » أي عند من يرى معالم البلاغة في الصورة،ولا يعتد بمعدنها :«المعنى» فينسبون الفضيلة إلى المشهد والمجلى ، لا إلى المعدن .

ولا يخفى على مثلك أن عبد القاهر على أن المعنى هو مناط الصنعة المحققة للبيان بلاغته ، وأن النظم الذي هو عمود الأمر إنما يكون في المعاني، والصورة إنما تجري على حذو المعنى. فتبصُّر الصُّورة مَدْخَلُنا إلى أن نُبصِرَ معالم البلاغة وملامحها قائمة في المعنى .

صورةً هي أبهى وأزْيَنُ وآنَقُ وأعْجَبُ وأحقُّ بأنْ تستولِيَ على هَوى النفس، وتنالَ الحظَّ الأوفرَ من مَيْلِ القلوب، وأولى بأن تُطْلِقَ لسانَ الحامدِ، وتُطِيلَ رَغْمَ الحاسد

ولا جهةَ لاستعمال هذه الخصالِ غيرُ **أنْ تأتي المعنى من الجهة هي أصح لتأديته**

وتختار له اللفظَ الذي هو أخصُّ به، وأكْشَفُ عنه وأتمُّ له، وأحرى بأن يَكسبه نُبلاً، ويظهر فيه مزية. »

[دلائل الإعجاز. قرأه وعلق عليه محمود شاكر.ص(٤٣) فقرة(٣٤ - ٣٥)

تبصر مقالته في شأن «الألفاظ» كيف بسطَ القول بسطًا،ومقاله في شأن «المعاني» كيف أوجزها:« أنْ تأتي المعنى من الجهة هي أصح لتأديته » هكذا ثم مضى.

وأعسر شيءٍ على نمن قان يستبصر معالم بلاغة أي بيان بليغ إنما هو أن يسعىإلى استبصار المكنهج في إتيان المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، بل إن معرفة هذه الجهة هي من الأمور العسرة. وهذا يستحضر مقالته في طليعة كتابه «أسرار البلاغة» وهو يُبين لك عن مناط النظر لكشف أسرار بلغة البين. يقُول:

« واعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته، أن أتوصّل إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وتتفق، ومن أين تجتمع وتفترق، وأفصل أجناسها وأنواعها، وأتتبّع خاصّها ومُشاعها، وأبين أحوالها في كرم مَنْصبها من العقل، وتمكُّنها في نِصَابه، وقُرْب رَحِمِها منه، أو بُعدها حين تُنسب عنه، وكَوْنِها كالحَليف الجارِي مجرى النَّسَب، أو الزَّنيم الملصَق بالقوم لا يقبلونه، ولا يمتعضون له ولا يَذُبُّون دونه، » [أسرار البلاغة. قرأه وعلق عليه محمود شاكر.ص(٢٦) فقرة(٢٢)

ويقول بعد قولًا هوأساسٌ منخجي في صنعة العقل البلاغي العربي متفهمًا ،ومستجحليًا معالم الحسنى وملامحها في الكرم البيلغ

« وهذا غرضٌ لا يُنال على وجهه، وطَلِبةٌ لا تُدرَك كما ينبغي، إلا بعد مقدّماتٍ تُقدّم، وأصولٍ تُمهّد، وأشياءَ هي كالأدوات فيه حقُّها أن تُجمع، وضروبٍ من القول هي كالمسافات دونه، يجب أنْ يُسَار فيها بالفكر وتُقْطَع، وأوّلُ ذلك وأَوْلاه، وأحقّهُ بأن يستوفِيَهُ النظر ويتَقَصَّاه، القولُ على التشبيه والتمثيل والاستعارة، فإن هذه أصولٌ كبيرة، كأنّ جُلّ محاسن الكلام إن لم نقل: كُلَّها متفرّعة عنها، وراجعة إليها، وكأنها أقطابٌ تدور عليها المعاني في مُتصرَّفاتها، وأقطارٌ تُحيطُ بها من جهاتها، ولا يَقْنع طالب التحقيق أن يقتصر فيها على أمثلة تُذكر، ونظائرَ تُعدُّ ....إذا حُقّق النَّظر في الأشياء يجمعها الاسم الأعمّ، وينفرد كل منها بخاصّةٍ، مَنْ لم يقف عليها كان قصيرَ الهمّة في طلب الحقائق، ضعيفَ المُنّة في البَحْث عن الدقائق، قليلَ التَّوْقِ إلى معرفة اللطائف، يرضى بالجُمَل والظواهر، ويَرَى أن لا يُطيل سَفَر الخاطر، ولعمري إنّ ذلك أروَحُ للنفس، وأقلُّ للشُّغْل، إلا أنّ مِنْ طلب الراحة ما يُعْقِب تعباً، ومِنَ اختيارِ ما تقلُّ معه الكُلفة ما يُفْضِي إلى أشدّ الكُلفة، وذلك أن الأمور التي تلتقي عند الجُملة وتتباين لَدَى التفصيل، وتجتمع في جِذْمٍ ثم يذهب بها التشعُّب ويقسمها قَبِيلاً بعدَ قبيل، إذا لم تُعْرَف حقيقةَ الحال في تلاقيها حيثُ التقت، وافتراقها حيث افترقت، كان قياسُ مَنْ يحكم فيها، إذا توسَّط الأمرَ قياسَ من أرادَ الحكم بين رجلين في شرفهما وكرَم أصلهما وذهاب عِرْقهما في الفضل، ليعلم أيُّهما أقعد في السؤدد، وأحقُّ بالفخر، وأرسخ في أُرُومة المجد، وهو لا يعرف من نسبتهما أكثرَ من ولادة الأب الأعلى والجد الأكبر، لجواز أنْ يكون واحد منهما قُرشياً أو تَمِيمياً، فيكون في العجز عن أن يُبْرِم قضيةً في معناهما، ويبيّن فضلاً أو نقصاً في منتماهما في حكم من لا يعلم أكثر من أن كل واحد منهما آدميٌّ، ذَكَر، أو خَلْقٌ مصوَّر. »(السابق/ ص(٢٧ - ٢٩)

فقرة(٢٣)

جعل أسرار البلاغة مكنوزة في المعنى، فهو معدنها ، والصورة مشهدها ، ومجلاها. وجعل البصر بما اتفقت فيه المعاني ثم ما تميز به بعضها عن بعضها هو أساس نظر العقل البلاغي العربي في البيان البليغ.

هذا يجعلنا نحدس أن صنيع الخطابي أوحى لعبد القاهر بذلك الذي رأيت . ومن لقانة عبد القاهر وقوى شخصيته العلمية،ولطف صنعته فيما يأخذه عن أهل العلم من قبله تجعل الشعور بحضور أولئك العلماء السابقينه جد لطيف، فلا يكاد يحس بأنفاسهم في بيانه إلا من كان متربصًا . وهذا من عبد القاهر مسلك جليلٌ نبيلٌ.

******

[موقع النظم من تحقيق مقومات الإعجاز]

جعل عبد القاهر مقومات البيان البليغ ثلاثة: لفظ حاملٌ ،ومعنى به قائم، ورابط لهما ناظم

زسبقَ النظر في المقوم الأوّل والثاني،وهذا أوان النظر في المقوم الثالث ،وهو الذي بغيره لا يكونُ للكلام وجود . فهو بمصابة الروح من الجسد. يقول:
« وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر لأنها لجام الألفاظ وزمام المعاني وبه تنتظم أجزاء الكلام ، ويلتئم بعضه ببعض فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان.» [بيان إعجاز القرآن:٣٦)

لما كشف لك عن عظيم الحاجةِ إلى الإحاطة بعظم الكلم،من حيثُ مادتُها،وصبغتُها، ومدلولاتُها الوضعيةُ،والاستعماليّةُ ومواقعُها، وهدى إلى الأحاطة العلمية بهذا لا يكون لحد من العالمينولو كانوا متظاهرين ، ككشف لك عن عظيم تعذر الإحاطة بالمعاني ،أبان عن أن الأمر في شأن المقوم الثالث «النظ» شد، غهو يترقى بك من الأدنى إلى الاعلى

أبان أن الحاجةإلى الثقافة والخذق في رسوم النظم أكثر مما كان في شأن «الألفاظ» و«المعاني » على الرغم من شدة ألمر هناك.

وعبارة اللثقافة والحذق في رسوم النظم عبارة عالية، لأن الثقافة ليست مجردعرفانٍ بذات الأشياء بل بها بخوصها ومناهج استعمالها وضوابط الاستعمال،والخذق في ذلك كله،وهذا فوق الاستيعاب المعرفي بذوات الأشياء. فكم من عارف بذوات الكلم وما وضعت له، إلا أنه ليس بذس مهارة وخبرة في استعمالها. كا كل عالم لغة أونجوي هو فارس الإبانة بها ، فاستعمالها إنما هو

أمر فوق العلم الأجرد، هو من قبيل الحكمة ، أو من قبيل«الفن» والموهبة الإبداعية.

وهو يرى رسوم النظم لجام الألفاظ، وزمام المعاني. وهذه الرسوم هي التي عبر عنها عبد القاهر بمعاني النحو ،وجعل توخيها في ما بين معاني الكلم بحسن الأعراضِ هي النظم الذي جعل إليه بلاغة البيان.

هذه الرسوم هي الحاكمة في استعمال الكلم،وبناء المعاني ،وبها يتحقق انتظام أحزاء الكلام فيكون لها وجود نصيّ يأخذ بعضه بحجز بعضه، فكأنما أفرغ أفراغا واحدًا ، وبذلك الوجود يكون للكلام صورة في النفسِ على أساسها يتشكل البيان في اللسان .

ويمنهي الخطابي إلى أنه «إذا كان الأمر في ذلك على ما وصفناه فقد علم أنه ليس المفرد بذَرَبِ اللسان وطلاقته كافيًا لهذا الشأن ، ولا كل من أوتي حظًا من بديهة وعارضة كان ناهضًا بحمله ومضطلعًا بعبئه ما لم يجمع إليها سائر الشرائط التي ذكرناها على الوجه الذي حددناه .

وأنّى لهم ذلك ومن لهم به؟

و (لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)[الأسراء: ١٨] »[بيان إعجاز القرآن: ٣٧]

لا يخفى عليك ما بين هذا القول وبين ما يذهب إليْه عبد القاهر، كأنهما خرجا من مشكاةٍ .ففضل الخطابي على عبد القاهر لا يخفى، كما أن فضل عبد القاهر على ما جاء به الخطابي لا يخفى. وهذا شأن العلماء بعضهم لبعض وإن لم يشعروا مذ « بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْض »

[يتبع الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى]